ÍNDICE

PREFÁCIO

Michael Holquist

Em sua longa vida sob o poder soviético, Bakhtin experimentou todo o espectro de conseqüências que um escritor pode gerar, da censura, prisão e banimento à fama e adulação. O choque de sua prisão durante o terror de Stálin tornou-o extremamente cauteloso nos últimos anos. Foi com grande dificuldade que um grupo de jovens admiradores no início dos anos 60 convenceram-no a publicar novamente. E foi somente quando ele alcançava aclamação internacional como conseqüência dessas publicações, e já sabendo que sua morte era iminente, que ele confessou a seus admiradores a existência de um esconderijo com seus primeiros escritos. Eles estavam ocultos em Saransk, onde ele viveu depois de retornar de seu exílio oficial no Cazaquistão. Seus jovens amigos ficaram extasiados em 1972 ao saber que Bakhtin tinha, ao longo de suas muitas mudanças, conseguido conservar com ele alguns de seus escritos de juventude. Mas quando foram à Assembléia Legislativa da Mordóvia recuperar os manuscritos, ficaram horrorizados ao descobri-los empacotados num depósito de madeiras, onde ratos e goteiras haviam danificado severamente os blocos de notas nos quais Bakhtin sempre escreveu seus livros.

Depois de um longo período de decifração e retranscrição por um ainda outro grupo devotado de jovens discípulos, descobria-se que os blocos de notas continham os fragmentos de dois importantes projetos que Bakhtin havia empreendido no início de sua carreira, quando ainda se propunha trabalhar na tradição da filosofia alemã. O maior dos dois manuscritos foi publicado como *Art and Answerability* pela Editora da Universidade do Texas, em 1990.

O fragmento menor é agora publicado como *Para uma filosofia do ato*

[*Toward a Philosophy of the Act*], traduzido e anotado por Vadim Liapunov, cujo trabalho na edição de 1990 recebeu aclamação universal. O aparecimento do presente livro é um evento importante para pelo menos dois públicos: o número cada vez maior daqueles que se interessam por Bakhtin como a figura fundadora do dialogismo, um pensador independente, e o número ainda maior daqueles que se interessam pelas questões relativas à relação da filosofia com a teoria literária, particularmente aqueles ocupados com a relação problemática entre estética e ética.

Para o primeiro grupo, este texto é leitura obrigatória porque se trata do mais antigo dos textos confirmados de Bakhtin, datando de 1919-1921. Ele estava no centro de todas as privações e estímulos criados pelos efeitos da Revolução, em Nevel e Vitebsk. Havia falta de mantimentos e um caos extraordinário em volta, mas para os intelectuais e artistas era um período de grande atividade. Havia muitas orquestras, constituídas por refugiados do antigo conservatório imperial de São Petersburgo; a escola de arte era animada por disputas entre Chagall e Malevich. E havia intermináveis conferências públicas, debates em palcos e discussões organizadas que atraíam grandes multidões que discutiam em torno das questões eternas sobre Deus, liberdade, justiça e política. Embora Bakhtin já nesse tempo sofresse de uma grave osteomielite (e de complicações decorrentes de um ataque de tifo), ele era jovem, animado e estava totalmente engajado em projetos vários, tanto privados como públicos.

Para uma filosofia do ato é o resultado de um desses projetos. Era difícil ler o manuscrito original do presente volume não apenas pelos estragos do tempo, mas também porque, na sua maior parte, foi escrito com pressa, com algumas partes mais claras sob a letra de sua esposa, que transcrevia o ditado do marido durante os períodos em que sua doença óssea impedia-o de escrever com a própria mão. Nos garranchos meio apagados nós podemos sentir a corrida entre a produção das idéias e sua transcrição febril. Este volume nos dá uma oportunidade de ver Bakhtin em todo o calor e urgência de seu pensamento enquanto ele luta consigo mesmo. Em *Para uma filosofia do ato* nós captamos Bakhtin no ato – no ato de criação.

Além disso, esse texto ilumina o perfil da obra inteira de Bakhtin, na medida em que demonstra a profundidade de seu precoce envolvimento no discurso profissional da filosofia. Mais precisamente, ele revela novas filiações entre os temas que pela primeira vez aparecem aqui e que guiarão o pensamento de Bakhtin através do curso de sua longa vida. Os tópicos de “autoria”, “responsabilidade”, eu e o outro, o significado moral da “exotopia”, o “estar do lado de fora”, o “pensamento participativo”, as implicações do fato de o sujeito individual viver um “não-álibi na existência”, a relação entre o mundo experimentado pela ação e o mundo representado no discurso – todos eles são discutidos aqui no puro calor da descoberta. Esses temas estarão presentes de uma forma mais clara e específica em trabalhos futuros, mas o seu poder de sugestão e de alcance não serão maiores do que eles já são neste volume. Nós estamos aqui no coração da matéria, no centro do diálogo entre o ser e a linguagem, o mundo e a mente, o “dado” e o “criado” que estarão no âmago do dialogismo distintivo de Bakhtin, como ele mais tarde o desenvolverá.

Um modo de estabelecer a importância desse trabalho é contrastá-lo com o projeto que ele está procurando criticar e corrigir. Muito tem-se discutido sobre o interesse do jovem Bakhtin pela escola de Marburg do neo-kantismo. O que essas páginas deixam claro é a obsessão de Bakhtin não tanto com Hermann Cohen e seus seguidores, mas com o próprio Kant. Nós sabemos que durante o tempo em que ele trabalhava com *Para uma filosofia do ato,* Bakhtin incessantemente lia, debatia e dava conferências sobre Kant, como ele continuaria a fazer depois de seu retorno a São Petersburgo em 1924. Colocando de forma muito crua, este texto é uma tentativa de destranscendentalizar Kant, e mais particularmente pensar além da formulação kantiana do imperativo ético.

Kant argumentava que a ética poderia ser fundada no princípio de que todos os agentes morais deveriam fazer julgamentos “como se” suas conseqüências não se aplicassem a um caso particular envolvendo os próprios interesses do agente, mas antes “como se” cada julgamento pudesse afetar qualquer pessoa em qualquer tempo. Bakhtin chama esse princípio de “a universalidade do dever”. Tal princípio protege a moral do vício potencial do

relativismo descontrolado. Ele portanto tem muito a dizer num mundo pós-iluminismo não mais capaz de invocar a autoridade de um Deus não problemático. O princípio – de fato uma versão filosoficamente refinada e racionalmente motivada da regra de ouro – continua a ser construído na maior parte das nossas teorias correntes do direito, como formalizado, por exemplo, nas influentes idéias de John Rawl na sua *Teoria da Justiça* de 1971.

Mas a ética de Kant deixa alguma coisa importante de fora, de acordo com Bakhtin. O sistema é altamente abstrato: ele ganha autoridade marcando uma distância do específico, do local – de qualquer coisa, em outras palavras, que tenha um toque subjetivo em torno de si. Bakhtin neste volume está procurando recuperar a imediaticidade nua da experiência como ela é sentida de dentro da máxima particularidade de uma vida específica, a lava fundida dos eventos enquanto eles acontecem. Ele procura a qualidade pura do acontecer na vida antes que o magma de tal experiência esfrie, endurecendo-se em teorias do fogo, ou relatos do que aconteceu. E justo como a lava difere da pedra que ela se tornará, assim os dois estados da experiência vivida, de um lado, e sistemas para *registrar* tal experiência, de outro, são fundamentalmente diferentes um do outro. Bakhtin não está falando sobre o agora familiar abismo entre a ordem dos signos e a ordem das coisas, mas meditando sobre a diferença mais primordial entre atos (físicos e mentais) que nós sentimos como unicamente nossos em sua realização – eventos ocorrendo no que Bakhtin chama aqui de o "evento único do Ser" – e as conseqüências de tais eventos. Ele quer compreender como a diferença entre o que é *agora* e o que é *depois-de-agora* poderia ser vinculada com a relação que eu formo entre eles em toda a singularidade do meu lugar único na existência.

A maioria das pessoas reconhecerá intuitivamente que alguma coisa é sempre deixada para fora quando nós descrevemos nossas ações. Bakhtin argumenta que isso não é meramente uma fraqueza do nosso poder de descrição, mas uma desunidade construída na natureza das coisas. Como, então, podem as duas ordens – experiência e representação da experiência – ser colocadas juntas? Esse é um problema que outros membros do círculo de Bakhtin em Nevel e Vitebsk estavam também procurando resolver, e seus encontros eram devotados a

intermináveis discussões sobre o assunto. O amigo filósofo de Bakhtin, Matvei Kagan, estava usando a historiografia como um exemplo de como um evento e sua descrição poderiam ser concebidos para ter coerência; Pumpiansky lutava com a questão em suas leituras de Dostoiévski. Mas foi Bakhtin quem tentou confrontar diretamente o problema.

Muito da dificuldade da prosa de Bakhtin deriva, portanto, da complexidade da tarefa que ele se impôs. Num sentido bastante literal, ele volta ao ponto em que Kant começou seu questionamento: como podem conceitos, que por definição devem ser transcendentais (no sentido de serem independentes de qualquer experiência particular se pretendem organizar a experiência em geral) relacionarem-se com a minha experiência subjetiva em toda a sua unicidade? "Experiência possível" é um fator maior no sistema de Kant, o que incomoda Bakhtin, aqui, grandemente. Porque "experiência possível" é uma ordem de experiência que não é unicamente minha; ela presume que eu possa totalmente me identificar com um outro: "A pura empatia, isto é, o ato de coincidir com um outro e perder o próprio lugar único no Ser único, pressupõe o reconhecimento de que minha própria unicidade e a unicidade do meu lugar constituem um momento não essencial que não tem influência no caráter da essência do ser do mundo. Mas esse reconhecimento da unicidade própria única como não essencial para a concepção do Ser tem a inevitável conseqüência de que se perde também a unicidade do Ser, e, como resultado, nós chegamos à concepção do Ser apenas como Ser possível, e não essencial, real, único, inescapavelmente Ser real. Esse ser possível, contudo, é incapaz de devir, é incapaz de viver. O significado de um Ser para o qual o meu lugar único no Ser foi reconhecido como não essencial não será jamais capaz de me conferir sentido, nem é esse realmente o significado do Ser-evento" (p. 17 da presente tradução).

Bakhtin está condenado, desde o início, pela natureza de seu assunto, a realizar uma tarefa impossível: "Todas as tentativas de forçar caminho de dentro do mundo teórico para o Ser-evento real são completamente sem esperança" (p. 13 da presente tradução). Mesmo reconhecendo que todas as descrições dos atos diferem fundamentalmente dos atos tais como eles realmente são realizados, ele

procura descrever – o próprio ato. É uma maneira particularmente complexa de demonstrar a verdade do velho dito segundo o qual você não pode escapar da teoria, porque qualquer oposição à teoria é em si inelutavelmente teórica. Também, e não por coincidência, Bakhtin aqui revela alguns dos *pathos* existenciais que repousam nesta inelutabilidade.

Em sua tentativa de criar uma ponte no abismo entre o ato vivido e a representação do "mesmo" ato (que, é claro, não é nunca o mesmo), Bakhtin opõe-se ao princípio kantiano do "como se", colocando no lugar um outro princípio: aquele do "não-álibi" na existência. A maior diferença entre os dois princípios (pelo menos no nível formal; há, é claro, muitas diferenças em outros níveis que não são menos definidoras) pode ser localizada na fundação que cada um pressupõe como a base da ação ética. Para Kant, é a síntese entre sensibilidade e razão sobre a qual todo o seu sistema é baseado. Esta síntese requer de Kant a postulação de duas formas básicas de intuição, tempo e espaço, e suas doze categorias (substância, força, etc.) como transcendentalmente necessárias, na medida em que elas são anteriores a qualquer ato específico de julgamento.

Bakhtin, também, está aqui procurando uma síntese entre sensibilidade (o ato vivido, o mundo de *postupok*[1]) e razão (nossos sistemas discursivos descrevendo ou dando significado ao ato, um mundo sempre aberto ao perigo de cair em mero "teoreticismo"). Mas o todo que ele postula como capaz de conter ambos não é fundado em uma estrutura pré-existente (a necessária co-dependência entre razão e compreensão, sensibilidade pessoal e categorias extra-pessoais que são sempre anteriores a instâncias específicas, isto é, a síntese transcendental de Kant).

Para Bakhtin, a unidade de um ato e seu relato, uma ação e seu significado, se preferir, é algo que nunca é um *a priori*, mas que deve sempre e em toda parte ser *conquistado*. O ato é uma ação, e não um mero acontecimento (como em "uma maldita coisa depois da outra"), apenas se o sujeito de tal

---

[1] *Postupok:* do russo, "meu próprio ato ou ação individualmente responsável". V. nota 10 ao final do

postupok, de dentro de sua unicidade radical, tece uma relação *com* ele em seu relato *dele*. A responsabilidade, então, é a fundação da ação moral, o modo pelo qual nós superamos a culpa da cisão entre nossas palavras e nossas ações, mesmo que não tenhamos um álibi na existência – de fato, *porque* não temos tal álibi: "É apenas o meu não-álibi no Ser que transforma uma possibilidade vazia em um ato ou ação responsável e real..." (p. 44 da presente tradução).

Uma maneira de imaginar a importância que o não-álibi tem para Bakhtin é pensá-lo não como uma carência que eu deva preencher, mas como uma carência no Ser, um buraco no tecido do mundo. O vácuo que o Não-álibi parece nomear para Bakhtin é alguma coisa de que todos nós temos consciência. É o espaço entre o conhecimento objetivo e subjetivo que, especialmente em face do poder indubitável das ciências exatas desde o século XVII, manifesta-se com freqüência crescente. A diferença entre a ordem do mundo matemático e o mundo da experiência humana sempre tem sido reconhecida. A impersonalidade do mundo objetivo da geometria era justamente o que a recomendava para Platão como um modelo de perfeição que poderia proveitosamente se opor ao mundo desajeitado dos reflexos no qual os seres humanos reais vivem suas breves existências, confundidos por imitações degradadas e sombras bruxuleantes. A diferença entre o cosmo objetivo e nosso mundo humano foi demonstrada aos legionários romanos cada vez que uma de suas unidades era punida com a dizimação: na ordem dos números, a diferença entre "nove" e "dez" é puramente sistêmica; para o soldado postado na nona linha significava vida, enquanto o fato "objetivo" de ser o décimo condenava o próximo homem da linha à morte. A diferença entre este evento como visto apenas da perspectiva da teoria dos números, e como o que significa para um legionário real num dia particular é a cisão que a categoria do não-álibi de Bakhtin procura conciliar.

A distinção se tornou ainda mais profunda na física pós-quântica. Como Richard Feynman define o caso com sua clareza costumeira, "em todas as leis da física que nós encontramos até aqui não parece haver qualquer distinção entre

---

volume. (Nota da trad. brasileira)

passado e futuro"[2]. Isto é, as leis da gravidade, eletricidade e magnetismo, interação nuclear, as leis da partícula beta – elas são todas indiferentes ao tempo, já que são em si processos que permanecem os mesmos, mesmo que a ordem em que ocorram se inverta. Mas apesar disso, se um copo de água cai da mesa, nenhum de nós espera que as gotas se reconstituam, que os cacos estilhaçados voem juntos de volta à forma anterior, ou então que todo o complexo salte do chão de volta à mesa.

O modo mais pungente pelo que manifestamos nossa expectativa de que o tempo não é reversível é o conhecimento seguro que cada um de nós tem de que um dia morreremos. E entretanto o copo – e nossos corpos – são feitos no mais básico nível de átomos, moléculas e *quarks*, todos eles comportando-se, literalmente, como se não houvesse amanhã – ou ontem. As frias extensões do espaço, o cosmo como ele é entendido na física teórica, é um espaço no qual os seres humanos não são necessários. É de fato o caso que, como Bakhtin diz, "um abismo se formou entre o motivo de um ato ou ação realmente realizados e seu produto (...). Nós evocamos o fantasma da cultura objetiva, e agora não sabemos como exorcizá-lo" (pp. 57-58 da presente tradução).

E entretanto não podemos, como fizeram alguns dos assim chamados filósofos da vida (Dilthey, Bergson), ou os existencialistas nos anos 50, ignorar o mundo objetivo: nosso mundo como ação responsável "não deve se opor à teoria e ao pensamento, mas incorporá-los em si como momentos necessários que são totalmente responsáveis" (p. 58 da presente tradução).

Isso significa que "o mundo no qual um ato ou ação realmente se desenvolve, no qual ele é realmente completado, é um mundo unitário e único (...). A unicidade unitária desse mundo (...) é garantida à realidade pelo reconhecimento de minha participação única nesse mundo, por meu *não-álibi* nele. (...) Esse mundo é dado para mim, do meu único lugar no Ser, como um mundo que é concreto e único. Para a minha consciência participativa que age, esse mundo, como um todo arquitetônico, está disposto em torno de mim como

---

[2] Richard Feynman, "The Distinction of Past and Future", em *The World Treasury of Physics,*

em torno daquele único centro do qual minha ação flui o aparece: eu *dou com* esse mundo, tanto quanto eu venho ou fluo de dentro de mim mesmo no meu ato ou ação de ver, pensar ou fazer alguma atividade prática" (p. 59 da presente tradução).

Para uma filosofia do ato é em si um exemplo do que Bakhtin está procurando compreender. Sua ação tinha um significado para ele como um ser único da segunda década deste século sombrio; mas a possível camada de subjetividade que o ato constituía se justifica através da ressonância que ele tem em um tempo diferente e em um lugar diferente. É argumentativamente o caso de que as diferenças entre Itália e Rússia, Amalia Riznich e Alexander Pushkin, analisadas na leitura de Bakhtin do poema de Pushkin de 1830, são nada, comparadas às diferenças entre o lugar único de Vitebsk, em 1920, e os Estados Unidos, em 1993, ou entre o ser único que foi Bakhtin no momento da composição deste texto e a unicidade de cada um de nós que lê o texto aqui e agora. Mas o não-álibi que Bakhtin procurava sublinhar neste texto encontra (uma de) sua justificativa(s) na nova configuração do mundo unitário e único constituído pela apropriação única que cada um de nós como leitores faremos da obra. Num tempo e num lugar dominados pela redescoberta da radicalidade potencial da tradição kantiana, por uma nova volta ao "criticismo ético", e pelas discutidas questões levantadas pelo problema da "conhecimento situado", *Filosofia do ato* encontrará sua própria "responsabilidade".

Astronomy, and Mathematics (Boston: Little, Brown and Company, 1991), p. 148.

PREFÁCIO DO TRADUTOR DA EDIÇÃO AMERICANA

Vadim Liapunov

Para uma filosofia do ato é uma tradução de um ensaio filosófico inacabado de M. M. Bakhtin (1895-1975) que foi publicado na Rússia em 1986 por S. G. Bocharov sob o título *K filosofii postupka*.

De acordo com Bocharov, o manuscrito chegou a nós em péssimas condições: faltam as páginas de abertura (e portanto não sabemos que título o próprio Bakhtin deu ao ensaio) e muitas palavras e frases são dificilmente legíveis ou mesmo completamente ilegíveis.

Nós sabemos o que Bakhtin planejava realizar, porque na página 56 do presente volume ele nos dá um esquema de todo o trabalho. Ele compreenderia quatro partes, das quais parece que Bakhtin escreveu apenas a primeira (nós não sabemos qual a extensão do texto). A Parte I começa na página 59 do presente volume; o texto que a precede é, portanto, uma introdução, com várias páginas faltando no início.

O parágrafo de abertura da introdução (em sua forma truncada) é uma conclusão: "A atividade estética é também incapaz de..." Julgando pelo parágrafo imediatamente seguinte, podemos assumir que nas páginas precedentes Bakhtin tratava não apenas da atividade estética (intuição estética, visão estética), mas também da atividade do pensamento discursivo teórico (realizado pelas ciências naturais e pela filosofia) e da atividade da descrição-exposição histórica.

Todas essas atividades não têm acesso à "eventicidade" do Ser, não têm acesso ao Ser como um evento em processo. (Em outro contexto, Bakhtin explica que "o evento em processo do Ser" é um conceito fenomenológico, "por estar presente para uma consciência viva como um evento em processo, e uma

consciência viva ativamente orienta-se e vive nele como um evento em processo”). Todas essas atividades passam a estabelecer uma cisão radical entre o conteúdo-sentido de um ato dado (isto é, seu *noema*) e a realidade histórica de seu ser, vale dizer, a real realização-experimentação única desse ato. O dado ato, contudo, é uma *realidade* atual (isto é, participa no evento único do Ser) apenas *como um todo individido*: apenas o *todo* desse ato é um participante real, vivo, no evento em processo do Ser.

O resultado último da separação entre o conteúdo de um ato e a sua realização-experimentação única é que nós nos encontramos divididos entre dois mundos não comunicantes e mutuamente impenetráveis: o mundo da cultura (no qual os atos de nossa atividade são objetivados) e o mundo da vida (no qual nós realmente criamos, conhecemos, contemplamos, vivemos nossas vidas e morremos – isto é, o mundo no qual os atos de nossa atividade são realmente realizados uma vez e uma única vez). (O leitor pode notar aqui a antecipação de Bakhtin do conceito de Husserl do *Lebenswelt*).

Concentrando-se principalmente sobre a cognição teórica e sobre a intuição estética, Bakhtin argumenta que nenhuma das duas tem qualquer meio de ganhar acesso (de dentro delas) ao Ser como um evento em processo (isto é, ao mundo da vida), porque não há nelas unidade e interpenetração entre o conteúdo ou produto de um ato e a realização histórica real desse ato, em conseqüência de uma abstração fundamental e essencial de si mesmo, como participante, para estabelecer algum sentido e visão. Na intuição estética, exatamente como na cognição teórica, existe a mesma não-comunicação radical entre o objeto do ato da visão estética (o objeto sendo um *subiectum* e sua vida) e o *subiectum* que é o portador-realizador desse ato de ver: no conteúdo da visão estética nós não encontraremos o ato realmente realizado daquele que vê.

E entretanto o ato inteiro, integral, da nossa atividade, da nossa experimentação real, tem dupla face: ele se dirige tanto para o conteúdo quanto para o ser (a real execução) do ato. O plano unitário e único onde ambos as faces do ato mutuamente se determinam (isto é, onde eles formam um todo individido) é constituído pelo evento em processo, único, do Ser. Para refletir-se em ambas

as direções (no seu sentido e no seu ser) o ato precisa, portanto, ter a unidade da responsabilidade ou respondibilidade bilateral: precisa responder tanto pelo seu conteúdo-sentido quanto pelo seu ser. A responsabilidade pelo seu ser constitui a sua responsabilidade *moral*, na qual o responsabilidade pelo seu conteúdo precisa ser integrada como um momento constituinte. A desunião perniciosa e a não interpenetração da cultura e da vida pode ser superada apenas recuperando-se a integridade do ato de nossa atividade.

Porque na realidade cada pensamento meu (cada experiência vivida, cada ato), juntamente com seu conteúdo, constitui uma ação individualmente responsável – *minha* ação ou realização individualmente responsável; é uma das minhas ações individualmente responsáveis das quais minha vida única (unitária, singular, exclusiva) é composta como uma ação-realização ininterrupta. A essa minha ação individualmente responsável Bakhtin chama *postupok* (etimologicamente, o nome significa "um passo dado" ou "dar um passo") em distinção com o mais geral *akt* (o equivalente russo ao latim *actus* e *actum*). Todo o ensaio (projetado) de Bakhtin está centrado no fenômeno do meu *postupok*, da minha ação ou realização individualmente responsável, e no mundo em que meu *postupok* orienta-se sob a premissa de sua participação única no Ser como um evento em processo (o mundo de uma vida única, individual, como um *postupok*).

Para traduzir Bakhtin necessitei de bastante apoio, encorajamento e conselhos de amigos e colegas. Sou especialmente grato a Michael Holquist, Savely Senderovich, James Hart, Nina Perlina e Caryl Emerson.

INTRODUÇÃO À EDIÇÃO RUSSA

S. G. Bocharov

Entre os trabalhos de Bakhtin publicados postumamente na coleção de seus ensaios *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Estética da Criação Verbal] (Moscou: Iskusstvo, 1979), o texto de importância central é o tratado "O autor e o Herói na Atividade Estética"[3]. Bakhtin trabalhou nesse tratado no início dos anos 20, mas não o terminou; ele foi publicado de um manuscrito que se preservou (infelizmente, de uma forma incompleta) entre seus papéis. Os papéis de Bakhtin também incluem o manuscrito de um outro tratado filosófico que é bastante similar em sua problemática, idéias básicas e linguagem ao "Autor e Herói na Atividade Estética". Esse manuscrito também foi preservado de uma forma incompleta, que nós estamos publicando aqui sob o título *K filosofii postupka* [Para uma filosofia do ato][4].

O texto aqui publicado representa apenas a parte inicial de um projeto filosófico mais extenso. O texto consiste de dois grandes fragmentos. O primeiro é aparentemente a introdução a um tratado sobre filosofia moral que consistiria de várias partes, de acordo com o plano esquematizado ao final da introdução.

---

[3] Os trabalhos que compõem a coletânea de 1979, à qual Bocharov se refere, foram traduzidos em inglês e publicados em duas coletâneas separadas: M.M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, trad. Vern W. McGee (Austin, University of Texas Press, 1986), e *Art and Answerability: Early Philosophical Essays* de M. M. Bakhtin, trad. Vadim Liapunov (Austin, University of Texas Press, 1990). "O autor e o herói na atividade estética" aparece nesse último volume. [No Brasil, "O autor e o herói na atividade estética" está na coletânea *Estética da criação verbal*. São Paulo, Martins Fontes, 1992].

[4] O original russo de "Para uma filosofia do ato" foi publicado no livro do ano do Conselho Científico dos Problemas Sociais e Filosóficso da Ciência e da Tecnologia (Academia de Ciências da URSS) em 1986: *Filosofiia i sotsiologiia nauki i tekhniki: Ezhegodnik 1984-85* (Moscou: Nauka, 1986, pp. 82-138). Como suplemento, o livro inclui um framento do primeiro capítulo de "O autor e o heroi na atividade estética" (pp.138-157) que não foi publicado na coletânea de 1979 *Estetika slovesnogo tvorchestva* [A estética da criação verbal]. As notas aos dois textos publicados nesse livro do ano são de S. Averintsev (pp. 157-160). A introdução de Bocharov está nas páginas 80-82.

No manuscrito, faltam as primeiras páginas da introdução: as primeiras oito páginas de 52, de acordo com a paginação do autor. A introdução é seguida imediatamente por "parte I" (que é como o autor a intitulou no manuscrito); apenas o início dessa parte se preservou (dezesseis páginas, de acordo com a paginação do autor).

Tanto o conteúdo do texto aqui publicado quanto o plano previsto de todo o tratado provam que a estética filosófica característica apresentada em "O Autor e o Herói na Atividade Estética" era apenas uma parte de um projeto filosófico maior que ia muito além dos limites da estética. Esse projeto diz respeito a questões mais gerais que estão na fronteira da estética com a filosofia moral; relaciona-se com o que Bakhtin chamada de mundo da ação humana – "o mundo do evento" [*mir sobytiia*], "o mundo do ato realizado" [*mir postupka*]. A categoria principal desse tratado projetado é "responsabilidade" [*otvetstvennost'*], e a sua concretização distintiva é uma imagem-conceito que Bakhtin introduz aqui – um "não-álibi no Ser" [*ne-alibi v bytii*]: um ser humano não tem direito a um álibi – a uma evasão dessa responsabilidade única que é constituída pela sua atualização de seu "lugar" único, irrepetível no Ser; ele não tem direito a uma evasão desse único "ato ou ação responsável" que toda a sua vida constitui (cf. a antiga parábola do talento enterrado como uma parábola da transgressão moral).[5]

É com um discurso sobre "responsabilidade" que Bakhtin entrou na vida intelectual do seu tempo nos anos imediatamente pós-revolucionários: sua mais antiga publicação conhecida (1919) foi um artigo intitulado "Arte e Responsabilidade"[6]. Ele fala em um tom apaixonado sobre superar o velho divórcio entre a arte e a vida através de sua mútua responsabilidade; e essa responsabilidade deveria se realizar na pessoa individual, "que precisa se tornar totalmente responsável": "Eu tenho que responder com minha própria vida por aquilo que eu experimentei e compreendi na arte..."[7]. Bakhtin provavelmente

---

[5]Bocharov se refere à Parábola dos Talentos: Mateus 25:14-30. Cf. Lucas 19:12-27.

[6]Uma tradução desse artigo em inglês aparece em *Art and Answerability*, pp. 1-2. [Nota da tradução brasileira: esse artigo ainda não foi publido em português.]

[7]V. Bakhtin, *Art and Answerability*, p. 1.

começou a trabalhar no tratado *Para uma filosofia do ato* logo depois desse artigo programático, e ele é inspirado pelo mesmo desejo de superar "a perniciosa não-fusão e não-interpenetração entre a cultura e a vida". Pode-se sentir essa paixão atrás da linguagem técnica um tanto difícil do tratado, que reflete, naturalmente, as linhas filosóficas do tempo em que foi escrito. A dimensão crítica é muito pronunciada no texto publicado aqui: Bakhtin desenvolve uma crítica ao "teoreticismo fatal" da filosofia daquele tempo (na epistemologia, na ética e na estética) e opõe a ele, como uma tarefa a ser realizada, a "unidade responsável" do pensamento e da ação realizada; ele também introduz categorias tais como "pensamento ação-realização" [*postupaiushchee myshlenie*] e "pensamento participativo (não-indiferente)" [*uchastnoe myshlenie*]. Um ser humano que "pensa participativamente" não "destaca [seu] ato realizado de seu produto" – esta é a tese principal deste original "filosofia do ato ou ação responsável" [*filosofii postupka*], como o próprio autor define o conteúdo desse tratado no texto aqui publicado. Baseado nessa definição, nós intitulamos esse texto "Para uma filosofia do ato" [*K filosofii postupka*], já que não conhecemos o título dado pelo próprio autor.

Bakhtin aparentemente trabalhou nesse tratado durante sua estada em Vitebsk (1920-1924). É muito provável que o periódico *iskusstvo* [Arte] (I [março, 1921]:23), de Vitebsk, referia-se a esse trabalho quando noticiou que "M. M. Bakhtin continua trabalhando num livro devotado aos problemas da filosofia moral". No texto aqui publicado nós encontramos o jovem Bakhtin, no começo de sua carreira; e descobrimos aqui as fontes filosóficas de algumas idéias capitais que ele continuará a desenvolver no curso de mais de meio século de sua atividade como pensador.

Foi no contexto do trabalho nesse tratado sobre filosofia moral que Bakhtin começou a escrever o ensaio sobre estética que o leitor conhece – "O autor e o herói na atividade estética". Esse ensaio foi aparentemente uma ramificação do tratado sobre filosofia moral e foi escrito um pouco mais tarde. O texto de "O autor e o herói" que foi publicado em *Estetika slovesnogo tvorchestva* [A estética da criação verbal] não incluiu um extenso fragmento do

primeiro capítulo, que trata de certas proposições preliminares com respeito ao ser humano como condição da visão estética na vida real e na arte. Nós estamos também publicando este fragmento no presente volume (sob o título de todo o tratado, "O autor e o herói na atividade estética")[8]. O texto de "O autor e o herói" publicado em *Estetika slovesnogo tvorchestva* segue-se imediatamente depois desse fragmento. O leitor notará o modo em que o conteúdo de "Para uma filosofia do Ato" transborda para o seu tratado sobre estética; há formulações em ambos os textos que são muito semelhantes, e nos dois textos nós encontramos variantes de uma análise do mesmo poema de Pushkin. Era característico para Bakhtin voltar a certos temas capitais constantes no seu trabalho filosófico e formular novas variantes de suas idéias favoritas. No rascunho de um prefácio para uma coletânea de seus trabalhos de vários anos, Bakhtin anotou: "Meu amor pelas variações e pela diversidade de termos para um mesmo fenômeno".[9] Podemos também observar esse amor pelas variações em certos temas e idéias nos dois textos de juventude publicados no presente volume.

O leitor deverá ter em mente que Bakhtin não preparou esses manuscritos para publicação; e é por isso que a exposição nesses textos assume às vezes a forma de enunciados-teses e sumários. Os manuscritos chegaram até nós em péssimas condições; algumas palavras não puderam ser decifradas, enquanto outras foram decifradas como conjecturas (nesse caso, estão indicadas por um ponto de interrogação entre colchetes em seguida). O difícil trabalho de decifrar os manuscritos e prepará-los para publicação foi realizado por L. V. Deriugina, S. M. Aleksandrov e G. S. Bernshtein.

---

[8] Uma tradução desse fragmento em inglês aparece em Bakhtin *Art and Answerability*, pp. 208-231. [Nota da tradução brasileira: esse fragmento ainda não foi publicado em português]

[9] Bakhtin, *Speech Genres and Other Later Essays,* p. 155.

PARA UMA FILOSOFIA DO ATO

M. M. Bakhtin

(...) A atividade estética é também incapaz de tomar posse daquele momento do Ser que é constituído pela transitividade e aberta eventicidade do Ser.[1] E o produto da atividade estética não é, com relação ao significado, o Ser real em processo de devir, e, com respeito ao seu ser, ele entra em comunhão com o Ser através de um ato histórico de efetiva intuição estética.[2] A intuição estética é incapaz de apreender a real eventicidade do evento único, porque suas imagens ou configurações são objetivadas, isto é, com relação ao seu conteúdo, elas estão situadas do lado de fora do devir único real – elas não participam dele (elas participam dele apenas como um momento constituinte da consciência viva e vivente de um contemplador).[3]

O momento que o pensamento teórico discursivo (nas ciências naturais e na filosofia), a descrição-exposição histórica e a intuição estética têm em comum, e que é de particular importância no nosso estudo, é este: todas essas atividades estabelecem uma cisão entre o conteúdo ou sentido de um dado ato-atividade, e a realidade histórica do seu ser, a real e única experiência dele.[4] E é em conseqüência disso que o ato dado perde sua validade e a unidade de seu real devir e auto-determinação. Este ato é verdadeiramente real (ele participa do Ser-

evento único) apenas *em sua inteireza.* Apenas esse ato *inteiro* está vivo, existe completa e inescapavelmente – vem a ser, é completado. Ele é um participante real vivo no evento em processo do Ser: ele está em comunhão com a unidade única do Ser em processo[5]. Mas essa comunhão ou participação não penetra seu aspecto de conteúdo-sentido, que pretende ser capaz de alcançar plena e definitiva auto-determinação dentro da unidade deste ou daquele domínio de sentido ou significado (ciência, arte, história), embora, como mostramos, esses domínios objetivos, separados do ato que os põe em comunhão com o Ser, não são realidades com respeito ao seu sentido ou significado.[6]

E como resultado, dois mundos se confrontam, dois mundos que não têm absolutamente comunicação um com o outro e que são mutuamente impenetráveis: o mundo da cultura e o mundo da vida, o único mundo no qual nos criamos, conhecemos, contemplamos, vivemos nossas vidas e morremos ou – o mundo no qual os atos da nossa atividade[7] são objetivados e o mundo do qual esses atos realmente provêm e são realmente realizados uma e única vez.

Um ato de nosso atividade, de nossa real experiência, é como um Jano bifronte. Ele olha em duas direções opostas: ele olha para a unidade objetiva de um domínio da cultura e para a unicidade irrepetível da vida realmente vivida e experimentada.[8] Mas não há um plano unitário e único onde ambas as faces poderiam mutuamente se determinar com relação a uma única e singular unidade. É apenas o evento único do Ser no processo de realização que pode constituir essa unidade única; tudo que é teórico ou estético deve ser determinado como um momento constituinte do evento único do Ser, embora não mais, é claro, em termos teóricos ou estéticos. Um ato deve adquirir um plano unitário singular para ser capaz de refletir-se em ambas as direções – no seu sentido ou significado e em seu ser; ele deve adquirir a unidade de dupla responsabilidade – tanto pelo seu conteúdo (responsabilidade especial) como pelo seu Ser (responsabilidade moral).[9] E a responsabilidade especial, além disso, deve ser trazida (deve entrar) em comunhão com a responsabilidade moral única e unitária como um momento constituinte dela. Esse é o único meio pelo qual a perniciosa divisão e não-interpenetração entre cultura e vida poderia ser superada.

Cada pensamento meu, junto com o seu conteúdo, é um ato ou ação que realizo – meu próprio ato ou ação individualmente responsável [*postupok*][10]. É um de todos aqueles atos que fazem da minha vida única inteira um realizar ininterrupto de atos [*postuplenie*]. Porque minha vida inteira como um todo pode ser considerada um complexo ato ou ação singular que eu realizo: eu realizo, isto é, executo atos, com toda a minha vida, e cada ato particular e experiência vivida é um momento constituinte da minha vida – da contínua realização de atos [*postuplenie*]. Como um ato executado, um dado pensamento forma um todo integral: tanto seu conteúdo-sentido quanto o fato de sua presença na minha consciência real – a consciência de um ser humano perfeitamente determinado – em um tempo particular e em circunstâncias particulares, isto é, toda a historicidade concreta de sua realização – ambos os momentos (o momento do conteúdo-sentido e o momento histórico-individual) são unitários e indivisíveis na avaliação desse pensamento como minha ação ou ato responsável.

Mas pode-se tomar o momento do conteúdo-sentido abstratamente, isto é, um pensamento como um juízo universalmente válido. Para esse aspecto abstrato do sentido do pensamento, o aspecto histórico-individual (o autor, o tempo, as circunstâncias e a unidade moral de sua vida) é completamente imaterial, porque esse juízo universalmente válido pertence à unidade teórica do domínio teórico apropriado, e seu lugar nessa unidade determina exaustivamente sua validade. A avaliação de um pensamento como um ato ou ação individual leva em consideração e inclui em si, completamente, o momento constituído pela validade teórica de um pensamento como juízo, isto é, uma avaliação da validade do juízo constitui um momento necessário na composição do ato realizado, embora ele ainda não esgote esse ato. Para a validade teórica de um juízo, por outro lado, o momento histórico-individual – a transformação de um juízo em um ato ou ação responsável de seu autor – é completamente imaterial. Eu mesmo – como aquele que está realmente pensando e que é responsável pelo seu ato de pensar – eu não estou presente no juízo teoricamente válido. O juízo teoricamente válido, em todos os seus momentos constituintes, é impenetrável à minha auto-atividade individualmente responsável. Independentemente dos momentos que

distinguimos num juízo teoricamente válido – tais como forma (as categorias da síntese) e conteúdo (o assunto, o dado experimental e sensual), ou objeto e conteúdo – a validade[11]de todos esses momentos permanece completamente impenetrável ao momento constituído por um ato individual – uma ação realizada por aquele que pensa.

A tentativa de conceber o *dever*[12] como a mais alta categoria formal (a afirmação-negação de Rickert)[13] está baseada num equívoco. O dever é capaz de fundar a presença real de um juízo *dado* na *minha* consciência sob dadas condições, isto é, a concretude histórica de um fato individual, mas *não* a teórica veridicidade em si[14] do juízo. O momento da veridicidade teórica é necessário, mas não suficiente, para fazer de um juízo um juízo *de dever* para mim; que um juízo seja verdadeiro não é suficiente para transformá-lo num ato *de dever* [*postupok*] do pensamento. Permita-me uma analogia um tanto crua: a irretocável correção técnica de um ato realizado não resolve ainda a questão de seu valor moral. A veridicidade teórica é técnica ou instrumental em relação ao dever. Se o dever fosse um momento formal de um juízo, não haveria ruptura entre vida e cultura como criação, entre o ato do julgamento como uma ação realizada (um momento na unidade do contexto da minha única vida) e o conteúdo-sentido de um julgamento (um momento em alguma unidade teórica objetiva da ciência), e isso significaria que existiria um contexto unitário e único da cognição e da vida, da cultura e da vida (o que não é o caso, claro). A afirmação de um juízo como um juízo verdadeiro é relacioná-lo a uma certa unidade teórica, e essa unidade não é de modo algum a unidade histórica única da minha vida.

Não há sentido em falar de alguma espécie de dever *teórico*; enquanto eu estou pensando, eu devo pensar veridicamente; veridicidade ou ser-verdadeiro é o dever de pensar. Será mesmo o caso de que o momento do dever-ser seja inerente à própria veridicidade?[15] O dever surge apenas na correlação da verdade (válida por si) com nosso ato real de cognição, e esse momento de estar correlacionado é historicamente um momento único: ele é sempre um ato ou ação individual [*postupok*] que não afeta em nada a validade teórica objetiva de um juízo, um ato ou ação individual que é avaliado e atribuído dentro do contexto unitário da vida

real, única, de um sujeito. A veridicidade sozinha não é suficiente para o dever-ser. Mas, por outro lado, o ato responsável que vem do interior do sujeito, o ato de reconhecimento de que o dever é verdadeiro – esse ato, também, não penetra de modo algum na composição teórica e validade de um juízo. Por que, enquanto eu estou pensando, *devo* pensar veridicamente? O dever-ser da veridicidade não decorre em nada da determinação teórico-cognitiva da veridicidade. O momento do dever-ser está completamente ausente do conteúdo dessa determinação e não pode derivar dela; ele pode ser apenas ser introduzido de fora e fixado nela (Husserl)[16]. No todo, nenhuma determinação e proposição teórica pode incluir no seu interior o momento do dever-ser, nem é esse momento derivável delas. Não existe dever estético, dever científico, e – ao lado deles – um dever ético; há apenas aquilo que é esteticamente, teoricamente, socialmente válido, e tais validades[17] podem ser reunidas pelo dever, do qual todas elas são instrumentos. Essas asserções ganham sua validade no interior de uma unidade estética, científica ou sociológica: o dever ganha sua validade dentro da unidade da minha vida responsável única.

Realmente, não se pode falar de nenhuma espécie de normas morais, éticas, de nenhum dever com um determinado conteúdo (nós vamos desenvolver esse tema em detalhe mais adiante)[18]. O dever não tem um determinado conteúdo; ele não tem um conteúdo especificamente teórico. O dever pode descer sobre qualquer coisa válida em seu conteúdo, mas nenhuma proposição teórica contém no seu conteúdo o momento do dever, nem é fundada pelo dever. Não há dever científico, estético, ou outro, mas não há também um dever especificamente ético, no sentido de uma totalidade de normas com um conteúdo determinado. Tudo que possui validade, tomado pelo aspecto de sua validade, fornece o chão para várias disciplinas especiais, não sobra nada para a ética (o que se chama de "normas éticas" são principalmente asserções sociais, e quando forem fundadas ciências sociais apropriadas, tais normas se incorporarão a elas). O dever é uma categoria característica de atos ou ações em processo [*postuplenie*] ou do ato realmente realizado (e tudo é um ato ou ação que eu realizo – até mesmo o pensamento e o sentimento); é uma certa atitude de

consciência, cuja estrutura nós propomos desvelar fenomenologicamente.[19] Não *existem* normas morais que sejam determinadas e válidas em si como normas *morais,* mas *existe* um sujeito moral com uma determinada estrutura (não uma estrutura psicológica ou física, é claro), e é nele que nós temos de nos apoiar: ele saberá o que está marcado pelo dever moral e quando, ou, para ser exato: pelo dever como tal (porque *não há* dever especificamente moral).[20]

Que minha auto-atividade[21] responsável não penetre no aspecto conteudístico de um juízo parece ser contraditado pelo fato de que é a *forma* de um juízo (o momento transcendente na composição de um juízo)[22] que constitui o momento da atividade da nossa razão, isto é, de que somos *nós* que produzimos as categorias da síntese. Devemos ser lembrados de que esquecemos a conquista copernicana de Kant.[23] Será realmente o caso de que a auto-atividade transcendente seja a auto-atividade individual e histórica do meu ato realizado [*postupok*], a auto-atividade pela qual eu sou individualmente responsável? Ninguém, é claro, afirmaria algo do gênero. A descoberta de um elemento *a priori* na nossa cognição não abre um caminho para fora da cognição, isto é, de dentro de seu aspecto conteudístico, para o ato real cognitivo, historicamente individual; ele não supera a sua dissociação e mútua impenetrabilidade, e daí é preciso criar um *subiectum* puramente teórico par essa auto-atividade transcendente, um *subiectum* historicamente não-real – uma consciência universal, uma consciência científica, um *subiectum* epistemológico.[24] Mas, é claro, esse sujeito teórico teria de se incorporar a cada vez em algum ser humano pensante real, atual, de modo a entrar (junto com o mundo inteiro imanente a ele enquanto objeto de sua cognição) em comunhão com o evento histórico, real, do Ser, apenas como um momento dele.

Assim, na medida em que nós destacamos um juízo da unidade constituída pelo ato-ação historicamente real de sua atualização[25] e o transferimos a alguma unidade teórica, não há modo de sair do interior de seu aspecto conteudístico e entrar no dever e no evento real único do Ser. Todas as tentativas de superar – de dentro da cognição teórica – o dualismo da cognição e da vida, o dualismo do pensamento e da realidade única concreta, são totalmente

sem esperança. Tendo destacado o aspecto conteudístico da cognição, do ato histórico de sua realização, nós só podemos sair de seu interior e entrar no dever por meio de um salto. Olhar para o ato cognitivo real como uma ação realizada no conteúdo-sentido é o mesmo que tentar puxar-se a si mesmo pelos próprios cabelos. O conteúdo destacado do ato cognitivo passa a ser governado por suas próprias leis imanentes, de acordo com as quais ele se desenvolve como se tivesse vontade própria. Na medida em que nós entramos nesse conteúdo, isto é, realizamos um ato de abstração, nós somos agora controlados por suas leis autônomas, ou, para ser exato, nós simplesmente não estamos mais presentes nele como seres humanos individualmente e responsavelmente ativos.

Isso é como o mundo da tecnologia: ele conhece sua própria lei imanente, e se submete a essa lei em seu desenvolvimento impetuoso e irrefreável, apesar do fato de que há tempos fugiu da tarefa de compreender o propósito cultural desse desenvolvimento, e pode servir antes ao mal que ao bem. Assim, os instrumentos são perfeitos de acordo com sua lei interna, e, como conseqüência, eles se transformam, a partir do que era inicialmente um meio de defesa racional, numa força terrível, mortal e destrutiva. Tudo que é tecnológico, quando divorciado da unidade única da vida e entregue à vontade da lei imanente de seu desenvolvimento, é assustador; pode de tempos em tempos irromper nessa unidade única como uma força terrível e irresponsavelmente destrutiva.

Na medida em que o mundo autônomo abstratamente teórico (um mundo fundamentalmente e essencialmente[26] alheio à historicidade única e viva) permaneça dentro de seus limites, sua autonomia é justificável e inviolável. Tais disciplinas filosóficas especiais como lógica, teoria da cognição, psicologia da cognição, biologia filosófica (todas elas procurando descobrir – teoricamente, isto é, por meio da cognição abstrata – a estrutura do mundo teoricamente conhecido e os princípios desse mundo) são igualmente justificáveis. Mas o mundo como objeto de cognição teórica procura se fazer passar como o mundo inteiro, isto é, não apenas como um Ser abstratamente unitário, mas também como um Ser concretamente único em sua possível totalidade. Em outras palavras, a cognição teórica tenta construir uma filosofia primeira (*prima*

philosophia)[27], seja como epistemologia, seja como teórico [1 palavra ilegível][28] (de várias espécies – biológico, físico, etc.). Seria uma injustiça dizer que isso representa a tendência predominante na história da filosofia; é antes uma peculiaridade específica dos tempos modernos, e podemos mesmo dizer que é exclusivamente uma peculiaridade dos séculos XIX e XX.

O pensamento *participativo*[29] predomina em todos os grandes sistemas de filosofia, ou conscientemente e distintamente (especialmente na Idade Média), ou de uma forma inconsciente e mascarada (nos sistemas dos séculos XIX e XX). Pode-se observar um brilho particular nos próprios termos "Ser" ou "Realidade". O exemplo clássico de Kant contra a prova ontológica, de que cem táleres reais não são iguais a cem táleres pensados, deixou de ser convincente.[30] Aquilo que esteve presente uma vez e apenas uma vez na realidade determinada por mim de uma maneira única é, de fato, incomparavelmente mais pesado. Mas quando pesamos nas escalas teóricas (mesmo com o acréscimo de uma constatação teórica de sua existência empírica), separadamente de sua unicidade historicamente valorativa[31], é altamente improvável que acabe por se revelar mais pesado do que é apenas pensado. Historicamente, o Ser único real é maior e mais pesado que o Ser unitário da ciência teórica, mas essa diferença em peso, que é auto-evidente para uma consciência viva que a experimente, não pode ser determinada em categorias teóricas.[32]

O conteúdo-sentido abstraído do ato-ação pode ser formado em um certo Ser aberto e unitário, mas isso, é claro, não é aquele Ser único no qual nós vivemos e morremos, no qual se realizam nossos atos ou ações responsáveis; ele é fundamentalmente e essencialmente[33] alheio à historicidade viva. Eu não posso incluir meu eu real e minha vida (como momento) no mundo constituído pelas construções da consciência teórica, em abstração do ato histórico individual e responsável. Mas tal inclusão é necessária, se esse mundo é o mundo *inteiro*, *todo* o Ser (todo o Ser em princípio ou como projetado[34], isto é, sistematicamente; o sistema do Ser teórico pode permanecer aberto, é claro). Nesse mundo, nós nos descobriríamos determinados, predeterminados, passados e terminados, isto é, essencialmente não vivos. Nós teríamos nos retirado da vida

– como vida responsável, plena de riscos e transformando-se através de ações realizadas – para um indiferente e, fundamentalmente[35], completado e terminado Ser teórico (que só está incompleto e para ser determinado no processo de cognição, mas para ser determinado precisamente como um dado). Deveria estar claro que isso só pode ser feito se nós abstraímos aquilo que é absolutamente arbitrário (responsavelmente arbitrário) e absolutamente novo, que está sendo criado e ainda está-por-ser num ato realizado, isto é, se nós abstraímos precisamente aquilo de que um ato realizado realmente vive.

Qualquer espécie de orientação *prática* da minha vida é impossível no interior do mundo teórico: é impossível viver nele, impossível realizar ações responsáveis. Nesse mundo eu sou desnecessário; eu sou essencialmente e fundamentalmente[36] não-existente nele. O mundo teórico é alcançado através de uma abstração essencial e fundamental do fato do meu ser único e o sentido moral desse fato – "como se eu não existisse". E esse conceito de Ser é indiferente ao fato central – central para mim – da minha comunhão única e real com o Ser (eu, também, existo), e ele não pode por princípio acrescentar nada a ele ou subtrair nada dele, porque ele permanece igual a si mesmo e idêntico em seu sentido e significância, independentemente de eu existir ou não; ele não pode determinar minha vida como uma realização responsável de ações, não pode fornecer nenhum critério para a vida prática, a vida da ação, porque ele *não* é o Ser *no qual eu vivo*, e, se ele fosse o único Ser, *eu* não existiria.

O que decorre disso não é, é claro, nenhuma espécie de relativismo, que nega a autonomia da verdade e tenta torná-la alguma coisa relativa e condicionada (em algum momento alheio a ela – um momento constituinte da vida prática, por exemplo) precisamente com respeito à sua veracidade. Quando considerada do nosso ponto de vista, a autonomia da verdade, sua pureza e auto-determinação do ponto de vista do método estão completamente preservadas. É precisamente na condição de ser pura que a verdade pode participar responsavelmente no Ser-evento; a vida-como-evento não precisa de uma verdade que seja internamente relativa. A validade da verdade é suficiente por si, absoluta e eterna[37], e um ato ou ação de cognição responsável leva em conta essa

peculiaridade sua; é isso que constitui sua essência. A validade de uma asserção teórica não depende de ter sido conhecida ou não por alguém. As leis de Newton eram válidas em si mesmo antes de Newton tê-las descoberto, e não foi essa descoberta que as tornou válidas pela primeira vez. Mas essas verdades não existiam como verdades *conhecidas* – como momentos participantes do Ser-evento único, e isso é de essencial importância, porque é isso que constitui o sentido da ação que as conhece. Seria um erro grosseiro imaginar que essas verdades eternas existissem antes que Newton as descobrisse, do mesmo modo que a América existia antes de Colombo descobri-la. A eternidade da verdade não pode ser contraposta à nossa temporalidade como uma duração sem fim, para a qual o nosso tempo é apenas um mero momento ou segmento.

A temporalidade da historicidade real do Ser é apenas um momento da historicidade abstratamente conhecida. O momento abstrato da validade extra-temporal da verdade pode ser contraposto ao momento igualmente abstrato constituído pela temporalidade do objeto da cognição histórica. Mas essa contraposição inteira não vai além dos limites do mundo teórico, e possui sentido e validade apenas dentro desse mundo, enquanto a validade extra-temporal de todo o mundo teórico da verdade entra, em sua totalidade, na historicidade real do Ser-evento. Entra nela não temporalmente ou espacialmente, é claro (porque esses são todos momentos abstratos), mas como um momento que enriquece o Ser-evento. Só o Ser da cognição em categorias científico-abstratas é, por princípio, alheio – teoricamente – ao significado abstratamente conhecido. O ato real da cognição – não do interior de seu produto teórico-abstrato (isto é, do interior de um juízo universalmente válido), mas como um ato ou ação responsável – incorpora toda validade extra-temporal ao Ser-evento único. Contudo, a contraposição comum entre a verdade eterna e a nossa temporalidade perniciosa tem um significado *não-teórico*, porque essa proposição inclui no seu interior um leve sabor valorativo e assume um caráter emocional-volitivo: aqui está a verdade eterna (e isso é bom), e aqui está nossa transitória e deficiente vida (e isso é mau). Mas nesse caso temos uma instância de pensamento participativo (que procura superar seu próprio caráter de dado, em favor daquilo que-está-para-

ser-alcançado)[38], sustentada em tom penitente; esse pensamento participativo, contudo, provém de dentro da arquitetônica do Ser-evento que é afirmado e fundado *por nós*. Essa é a natureza da concepção de Platão.[39]

Uma instância ainda mais grosseira de teoreticismo é a tentativa de incluir o mundo da cognição teórica do Ser unitário na capacidade do ser psíquico. O ser psíquico é um produto abstrato do pensamento teórico, e é totalmente inadmissível conceber o ato-ação do pensamento real como um processo psíquico, e então incorporá-lo no Ser teórico com todo o seu conteúdo. O ser psíquico é um produto abstrato na mesma medida da validade transcendente. Nesse caso nós cometemos um absurdo palpável, dessa vez puramente teórico: nós tornamos o grande mundo teórico (o mundo como o objeto de todas as ciências, de toda cognição teórica) um momento do pequeno mundo teórico (do ser psíquico como o objeto da cognição psicológica). A psicologia se justifica dentro de seus próprios limites na medida em que ela reconheça a cognição apenas como um processo psíquico e traduza para a linguagem do ser psíquico tanto o momento conteudístico do ato de cognição, quanto a responsabilidade individual da execução real de tal ato. Mas ela comete um erro grosseiro tanto do ponto de vista puramente teórico, quanto do ponto de vista da prática filosófica, quando pretende ser cognição *filosófica* e apresenta sua transcrição psicológica como se ela fosse o Ser real único, recusando-se a admitir ao seu lado a igualmente legítima transcrição lógico-transcendente.

O ser psíquico não tem nada a ver com a minha vida-ação (exceto quando eu ajo [*postupaiu*] como um psicólogo teórico). Quando agindo responsável e produtivamente na matemática – trabalhando, por exemplo, em algum teorema – eu posso conceber mas nunca realizar a tentativa de operar com um conceito matemático como se ele fosse uma instância do ser psíquico. O trabalho da ação não se realizará, é claro: a ação vive e se move num mundo que não é um mundo psíquico. Quando eu estou trabalhando em um teorema, eu me oriento para o seu significado, que eu responsavelmente incorporo no Ser conhecido (o objetivo real da ciência), e eu não sei nada e não tenho de saber nada sobre uma possível transcrição psicológica deste ato responsável que eu

realmente realizo, embora para o psicólogo, do ponto de vista de seus objetivos, essa transcrição seja responsavelmente correta.[40]

Uma instância similar de teoreticismo são as várias tentativas de incorporar a cognição teórica na vida única, concebida em categorias biológicas, econômicas e outras, isto é, todas as tentativas de pragmatismo em todas suas variedades. Em todas essas tentativas, uma teoria se transforma num momento de uma outra teoria, e não num momento do Ser-evento real. Uma teoria precisa entrar em comunhão *não* com construções teóricas e vida imaginada, mas com o evento realmente existente do ser moral – com a razão prática, e isso é responsavelmente completado por quem quer que conheça, na medida em que ele aceita a responsabilidade por cada ato integral de sua cognição, isto é, na medida em que o ato de cognição esteja incluído como *minha* ação, com todo o seu conteúdo, na unidade da minha responsabilidade, na qual e pela qual eu realmente vivo – executo ações. Todas as tentativas de forçar caminho de dentro do mundo teórico para o Ser-evento real são completamente sem esperança. O mundo teoricamente conhecido não pode abrir-se de dentro da própria cognição ao ponto de se tornar aberto ao mundo real único. Mas do ato executado (não da sua transcrição teórica) há um caminho para o seu conteúdo-sentido, que é recebido e incluído do interior daquele ato realmente executado; porque o ato é realmente executado no Ser.

O mundo como o conteúdo do pensamento científico é um mundo particular: é um mundo autônomo, mas não um mundo separado; é antes um mundo que se incorpora no evento unitário e único do Ser através da mediação de uma consciência responsável, em uma ação real. Mas o evento único do Ser não é mais algo que é pensado, mas algo que *é*, alguma coisa que está sendo real e inescapavelmente completado através de mim e de outros (completado, *inter alia*, também na minha ação de conhecer); ele é realmente experimentado, afirmado de uma maneira emocional-volitiva, e a cognição constitui apenas um momento desse experimentar-afirmar. A unicidade única ou singularidade não pode ser pensada; ela só pode ser participativamente[41] experimentada ou vivida. Toda a razão teórica em sua totalidade é apenas um momento da razão prática, isto é, a

razão da orientação moral única do sujeito, no interior do evento do Ser único. Esse Ser não pode ser determinado nas categorias da consciência teórica não participante – ele pode ser determinado apenas nas categorias da comunhão real, isto é, de um ato realmente realizado, nas categorias da efetiva-participativa experiência[42]da unicidade ou singularidade concreta do mundo.

Um traço característico da filosofia da vida [*lebensphilosophie*] [43]contemporânea, que procura incluir o mundo teórico no interior da unidade da vida-em-processo-de-devir, é uma certa estetização da vida, e isso mascara até certo ponto a óbvia incongruência do puro teoreticismo (a inclusão do grande mundo teórico dentro de um pequeno mundo, também teórico). Como regra, os elementos teóricos e estéticos se fundem nessas concepções de vida. É isso que caracteriza a tentativa mais significativa de construir uma filosofia da vida – aquela de Bergson.[44] A fraqueza principal de todas as suas construções filosóficas (um defeito freqüentemente notado na literatura sobre ele) é a indiscriminação, no seu método, dos componentes heterogêneos de sua concepção. O que também permanece obscuro no seu método é sua definição de intuição filosófica, que ele opõe à cognição intelectual, analítica. Não pode haver dúvida de que a cognição intelectual (teoreticismo), entretanto, entra como um elemento necessário na construção da intuição tal como é realmente usada por Bergson; isso foi exaustivamente mostrado por Losskii em seu livro excelente sobre Bergson.[45] Quando esses elementos intelectuais são subtraídos da intuição, o que permanece é puramente contemplação estética, com uma mistura insignificante, uma dose homeopática, de pensamento participativo real.[46] Mas o produto da contemplação estética também é abstraído do efetivo ato de contemplação, e não é essencialmente necessário[47] para esse ato. Portanto, a contemplação estética também é incapaz de agarrar o Ser-evento único em sua singularidade. O mundo da visão estética, obtido em abstração do sujeito real da visão, não é o mundo real em que eu vivo, embora seu conteúdo esteja inserido em um sujeito vivo. Mas exatamente como na cognição teórica, existe a mesma não-comunicação essencial e fundamental[48] entre o sujeito e sua vida como objeto da visão estética, de um lado, e o sujeito como *portador* do ato da visão

estética, de outro.

No conteúdo da visão estética nós não encontraremos o ato realmente realizado daquele que vê. O que não penetra no conteúdo da visão estética é a reflexão bilateral unitária do ato unitário que ilumina e atribui a uma responsabilidade única tanto o conteúdo quanto o ser-como-ação do ato. De dentro dessa visão, não há saída para a vida. Isso de modo algum é contraditado pelo fato de que alguém possa tornar-se e tornar a própria vida um conteúdo da contemplação estética. O próprio ato-ação de tal visão não penetra no conteúdo; a visão estética não se transforma em uma confissão[49], e se isso ocorre, ela deixa de ser visão estética. E, de fato, existem obras que estão na fronteira da estética com a confissão (orientação moral no interior do Ser único).

Um momento essencial (ainda que não o único) da contemplação estética é a identificação (empatia)[50] com um objeto individual da visão – vê-lo de dentro de sua própria essência. Esse momento de empatia é sempre seguido pelo momento de objetivação, isto é, colocar-se *do lado de fora* da individualidade percebida pela empatia, um separar-se do objeto, um *retorno* a si mesmo. E apenas essa consciência de volta a si mesma dá forma, de seu próprio lugar, à individualidade captada de dentro, isto é, enforma-a esteticamente como uma individualidade unitária, íntegra e qualitativamente original. E todos esses momentos estéticos – unidade, integridade, auto-suficiência, originalidade – são transgredientes[51] à individualidade que está sendo determinada: de dentro dela, esses momentos não existem para ela em sua própria vida, ela não vive por eles – em si. Eles têm significado e são realizados por quem se identifica, que está situado *do lado de fora* dos limites daquela individualidade, através do ato de formar e objetivar a matéria cega obtida pela empatia. Em outras palavras, a reflexão estética da vida viva *não é*, por princípio, a auto-reflexão da vida em movimento, da vida em sua real vivacidade: ela pressupõe um outro sujeito, um sujeito da empatia, um sujeito situado do lado de fora dos limites dessa vida.[52] Não se deve pensar, é claro, que o momento de pura empatia é seguido cronologicamente pelo momento de objetivação, pelo momento de formação. Na realidade, ambos os momentos são inseparáveis. A empatia pura é um momento

abstrato do ato unitário da atividade estética, e não deveria ser pensada como um período temporal; os momentos de empatia e de objetivação interpenetram-se mutuamente.

Eu me identifico *ativamente* com uma individualidade e, conseqüentemente, eu não me perco completamente, nem perco meu lugar único do lado de fora dela, sequer por um momento. Não é o objeto que inesperadamente toma possessão de mim como alguém passivo. Sou *eu* que me identifico ativamente com o objeto: criar empatia é um ato *meu*, e apenas isso constitui sua produtividade e novidade (Schopenhauer e a música).[53] A empatia realiza alguma coisa que não existia nem no objeto de empatia, nem em mim mesmo, antes do ato de identificação, e através dessa alguma coisa realizada o Ser-evento é enriquecido (isto é, ele não permanece igual a ele mesmo). E esse ato-ação que traz alguma coisa nova não pode mais ser uma reflexão estética em sua essência, porque ela se transformaria em algo localizado do lado de fora da ação-realizadora e sua responsabilidade. A pura empatia, isto é, o ato de coincidir com um outro e perder o próprio lugar único no Ser único, pressupõe o reconhecimento de que minha própria unicidade e a unicidade do meu lugar constituem um momento não essencial que não tem influência no caráter da essência do ser do mundo. Mas esse reconhecimento da unicidade própria única como não essencial para a concepção do Ser tem a inevitável conseqüência de que se perde também a unicidade do Ser, e, como resultado, nós chegamos à concepção do Ser apenas como Ser possível, e não essencial, real, único, inescapavelmente Ser real. Esse Ser possível, contudo, é incapaz de devir, é incapaz de viver. O significado de um Ser para o qual o meu lugar único no Ser foi reconhecido como não essencial não será jamais capaz de me conferir sentido, nem é esse realmente o significado do Ser-evento.

Mas a pura empatia como tal é impossível. Se eu realmente me perdesse no outro (em vez de dois participantes haveria um – um empobrecimento do Ser), isto é, se eu cessasse de ser único, então esse momento do meu não-ser nunca poderia se tornar um momento do ser da consciência; o não-ser não pode se tornar um momento do ser da consciência – ele simplesmente não existiria para

mim, isto é, o ser não se completaria através de mim nesse momento. Empatia passiva, ser-possuído, perder-se – isso nada tem em comum com o ato-ação *responsável* da auto-abstração ou auto-renúncia. Na auto-renúncia eu realizo com a máxima atividade, plenamente, a unicidade do meu lugar no Ser. O mundo no qual eu, do meu próprio lugar único, renuncio a mim mesmo não se torna um mundo no qual eu não exista, um mundo indiferente, em seu significado, à minha existência: a auto-renúncia é um ato ou realização que abrange o Ser-evento. Um grande símbolo da auto-atividade, a descida [?] de Cristo [32 palavras ilegíveis].[54] O mundo do qual Cristo partiu jamais será o mundo no qual ele nunca existiu; ele é, por princípio, um mundo diferente.

Este mundo, o mundo no qual se completou o evento da vida e da morte de Cristo, tanto no fato como no significado de sua vida e morte – este mundo é fundamentalmente e essencialmente indeterminável, seja em categorias teóricas, seja em categorias da cognição histórica, ou através da intuição estética. No primeiro caso, nós conhecemos o sentido abstrato, mas perdemos o fato único da realização histórica real do evento; no segundo caso, nós captamos o fato histórico, mas perdemos o sentido; no terceiro caso, nós temos tanto o ser do fato quanto o seu sentido como o momento de sua individuação, mas nós perdermos nossa própria posição em relação a ele, nossa participação de dever-ser. Isto é, em nenhum caso nós temos a realização em sua plenitude – na unidade e interpenetração do fato-realização-sentido-significância único *e* nossa participação nele (porque o mundo dessa realização é unitário e único).

A tentativa de encontrar-se a si mesmo no produto do ato-ação da visão estética é uma tentativa de lançar-se no não-Ser, uma tentativa de abandonar tanto minha auto-atividade do meu lugar próprio único situado do lado de fora de qualquer ser estético, quanto a sua plena realização no Ser-evento. O ato realizado da visão estética se eleva acima de qualquer ser estético – um produto desse ato – e é parte de um mundo diferente: ele entra na unidade real do Ser-evento, incorporando no Ser também o mundo estético, como um momento constituinte. A pura empatia seria, de fato, uma queda do ato-ação em seu próprio produto, e isso, é claro, é impossível.

A visão estética é uma visão justificada enquanto não vá além de seus próprios limites. Mas na medida em que ela pretenda ser uma visão filosófica do Ser unitário e único em sua eventicidade[55], a visão estética está inevitavelmente condenada a fazer passar uma parte abstratamente isolada como o todo real.

A empatia estética (isto é, não a pura empatia em que alguém se perde, mas a empatia que objetiva) não pode fornecer o conhecimento do Ser único em sua eventicidade; pode fornecer apenas uma visão estética do Ser que está localizada do lado de fora do sujeito (e do próprio sujeito localizado do lado de fora de sua auto-atividade, isto é, em sua passividade). A identificação estética com o participante de um evento não é ainda a consecução de uma compreensão plena do evento. Mesmo que eu conheça inteiramente uma dada pessoa, e também conheça a mim mesmo, eu ainda tenho de captar a verdade de nossa interrelação, a verdade do evento único e unitário que nos liga e do qual nós somos participantes. Isto é, o lugar e a função meus e dele, *e* nossa interrelação no evento do Ser em processo, isto é, eu mesmo e o objeto da minha contemplação estética devem estar [1 palavra ilegível] determinados dentro do Ser unitário e único [dentro da unitária unidade do Ser?] que nos abrange igualmente e no qual o ato da minha contemplação estética é realmente executada; mas isso não pode mais ser um ser *estético*.[56] É apenas de dentro desse ato como *minha* ação responsável que pode haver um caminho para a unidade do Ser, e *não* de seu produto, tomado em abstração. É apenas de dentro da minha participação que a função de cada participante pode ser compreendida. No lugar de um outro, exatamente como em meu próprio lugar, eu estou no mesmo estado de falta de sentido. Compreender um objeto é compreender meu dever em relação a ele (a atitude ou posição que devo tomar em relação a ele), isto é, compreendê-lo em relação a mim mesmo no Ser-evento único, e isso pressupõe minha participação responsável, e não uma abstração de mim mesmo. É apenas de dentro da minha participação que o Ser pode ser compreendido como um evento, mas esse momento de participação única não existe dentro do conteúdo, visto em abstração do ato como ação responsável.

Contudo, o ser estético está mais próximo da real unidade do Ser-como-

vida do que o mundo teórico. É por isso que a tentação do esteticismo é tão persuasiva. Pode-se viver no ser estético, e há aqueles que o fazem, mas eles são *outros* seres humanos e não eu mesmo. Essa é a vida passada de outros seres humanos, amorosamente contemplada, e tudo que está situado fora de mim está correlacionado com eles. Mas eu não *me encontro* nessa vida; eu vou encontrar apenas um duplo de mim mesmo, apenas alguém pretendendo ser eu. Tudo que eu posso fazer aí é representar um papel, isto é, assumir, como uma máscara, a carne de um outro – de alguém morto. Mas a responsabilidade estética do ator e de todo o ser humano pela adequação do papel representado permanece na vida real, porque a representação de um papel como um todo é uma ação responsável executada por *aquele que interpreta*, e não por quem é representado, isto é, o herói. O mundo estético inteiro como um todo é apenas um momento do Ser-evento, incorporado legitimamente no Ser-evento através de uma consciência responsável – através de uma ação responsável de um participante. A razão estética é um momento da razão *prática*.

Assim, nem a cognição teórica nem a intuição estética podem fornecer uma abordagem ao Ser real único de um evento, porque não há unidade e interpenetração entre o conteúdo-sentido (um produto) e o ato (uma ação histórica real) em conseqüência da essencial e fundamental[57] abstração-de-mim-mesmo, como participante de processo de afirmar significado e visão. É isso que leva o pensamento filosófico, que em princípio procura ser puramente teórico, a um estado peculiar de esterilidade, no qual sem dúvida alguma ele se encontra atualmente. Uma certa mistura de esteticismo produz a ilusão de uma vitalidade maior, mas não mais do que uma ilusão. Para aqueles que desejam e sabem como pensar participativamente[58], parece que a filosofia, que deveria resolver os problemas últimos (isto é, que coloca os problemas no contexto do Ser unitário e único na sua integridade), fracassa em falar daquilo que deveria falar. Mesmo que suas proposições tenham alguma validade, elas são incapazes de determinar um ato-ação responsável e o mundo em que ele é real e responsavelmente executado uma e única vez.

O que está em tela aqui não é só uma questão de diletantismo, que é

incapaz de avaliar a grande importância das aquisições da filosofia moderna no campo da metodologia de domínios particulares da cultura. Pode-se e deve-se reconhecer que no domínio das tarefas especiais a que ela se impôs, a filosofia moderna (e o neo-kantismo em particular) obviamente alcançou grandes alturas e foi capaz, finalmente, de articular métodos perfeitamente científicos (algo que o positivismo, em todas as suas variedades, incluindo o pragmatismo, foi incapaz de fazer). O nosso tempo merece plenamente o crédito de trazer a filosofia para mais perto do ideal de uma filosofia científica. Mas essa filosofia científica pode ser apenas uma filosofia especializada, isto é, uma filosofia dos vários domínios da cultura e de sua unidade na forma de uma transcrição teórica do interior dos objetos de criação cultural e da lei imanente de seu desenvolvimento.[59] E é por isso que essa filosofia teórica não pode pretender ser uma filosofia primeira[60], isto é, um ensinamento *não* sobre a criação cultural unitária, mas sobre o Ser-evento unitário e único. Uma filosofia primeira assim não existe, e mesmo os caminhos que levam à sua criação parecem estar esquecidos. Daí a profunda insatisfação com a filosofia moderna da parte daqueles que pensam participativamente, uma insatisfação que leva alguns deles a recorrer a outros meios, tais como a concepção do materialismo histórico, que, apesar de todos os seus defeitos e lacunas[61], é atraente à consciência participativa[62] por causa de seu esforço em construir seu mundo de tal modo a reservar um lugar nele para a execução de ações reais determinadas, concretamente históricas; uma consciência que luta e age pode realmente orientar-se no mundo do materialismo histórico. No presente contexto nós não lidaremos com a questão das [substituições ilegítimas? faltas?] particulares e incongruências[63] metodológicas por meio das quais o materialismo histórico realiza a sua saída de dentro do mundo teórico mais abstrato e sua entrada no mundo vivo da ação responsável realmente realizada. O que é importante para nós, contudo, é que ele completa essa saída, e é nisso que está sua força, a razão do seu sucesso. Outros ainda procuram satisfação filosófica na teosofia, na antroposofia[64], e em outras doutrinas similares. Essas doutrinas absorveram muito da sabedoria real do pensamento participativo da Idade Média e do Oriente; mas elas são profundamente

insatisfatórias, contudo, como concepções unitárias, mais do que como simples compilações de abordagens particulares do pensamento participativo através dos tempos, e cometem o mesmo pecado metodológico que o materialismo histórico comete: uma indiscriminação metódica entre o que é dado e o que é colocado como tarefa, entre o que *é* e o que *deve* ser.[65]

Minha consciência participativa e exigente pode ver que o mundo da filosofia moderna, o mundo teórico e teorizado da cultura, é em certo sentido real, que ele tem validade. Mas o que ela também pode ver é que esse mundo não é o mundo único no qual eu vivo e no qual eu executo responsavelmente meus atos. E esses dois mundos não se intercomunicam; não há um princípio para incluir e envolver ativamente o mundo válido da teoria e da cultura teorizada no Ser-evento único da vida.[66]

O homem contemporâneo sente-se seguro de si, próspero e inteligente, quando ele próprio não está essencialmente e fundamentalmente[67] presente no mundo autônomo de um domínio da cultura e de sua lei de criação imanente. Mas ele se sente inseguro, deficiente e destituído de compreensão, quando se trata dele mesmo, quando ele é o centro emissor de atos ou ações responsáveis, na vida real e única. Isto é, nós *agimos* com segurança apenas quando o fazemos não como nós mesmos, mas como alguém possuído pela necessidade de significado imanente de algum domínio da cultura.

O trajeto de uma premissa a uma conclusão é percorrido sem falhas, irrepreensivelmente, porque eu mesmo não existo nesse trajeto. Mas como e onde se deveria incluir esse processo do meu pensamento, que é internamente puro e irrepreensível, e totalmente justificado de ponta a ponta? Na psicologia da consciência? Ou talvez na história de uma ciência correspondente? Ou no meu orçamento material – como pago de acordo ao número de linhas que o constituem? Ou talvez na ordem cronológica do meu dia, como minha ocupação das cinco às seis? Ou nas minhas obrigações como um cientista ou um professor? Mas todos esses contextos e possibilidades de dar sentido estão por si mesmos flutuando num espaço peculiarmente sem ar, e não estão enraizados em nada, nem em alguma coisa unitária, nem em alguma coisa única.

A filosofia contemporânea tem sido incapaz de criar um princípio para uma inclusão assim, e é isso que constitui o seu estado de crise. O ato realizado ou ação é cindido em um conteúdo-sentido objetivo, e um processo subjetivo de realização. Do primeiro fragmento se cria uma única unidade sistêmica da cultura que é realmente esplêndida em sua rigorosa clareza. Do segundo fragmento, se ele não é descartado como completamente inútil (ele é pura e inteiramente subjetivo, uma vez que o seu conteúdo-sentido foi retirado), pode-se no máximo extrair e aceitar alguma coisa estética e teórica, como a *durée* ou *élan vital* de Bergson [12 palavras ilegíveis]. Mas nem no primeiro mundo nem no segundo há espaço para a execução real e responsável de uma ação.

Mas a filosofia moderna, afinal, conhece a ética e a razão prática. Mesmo a primazia da razão prática de Kant é devotamente observada pelo neo-kantismo contemporâneo. Quando nós falamos do mundo teórico e o opomos ao ato responsável, não dissemos nada sobre as construções éticas contemporâneas, as quais têm a ver, depois de tudo, precisamente com o ato responsável. Mas a presença do significado ético na filosofia contemporânea não acrescenta [1 palavra ilegível] nada; quase toda a crítica do teoreticismo pode ser estendida também aos sistemas éticos. É por isso que não entramos numa análise detalhada das doutrinas éticas existentes; falaremos de algumas concepções éticas (altruísmo, utilitarismo, a ética de Cohen, etc.)[68]e das questões especiais ligadas a elas nos contextos correspondentes do nosso estudo. O que ainda precisamos fazer nesse ponto é mostrar que a filosofia prática em suas linhas básicas difere da filosofia teórica apenas quanto ao seu objeto, não no seu método ou modo de pensar, isto é, mostrar que está também completamente impregnada de teoreticismo, e que para a solução desse problema não há diferença entre os vários ramos.

Todos os sistemas éticos são normalmente, e corretamente, subdivididos em ética material (ética do conteúdo) e ética formal.[69] Nós temos duas objeções fundamentais e essenciais[70] contra a ética material (conteudística) e uma contra a ética formal. A ética material procura encontrar e fundar normas morais especiais que tenham um conteúdo definido – normas que são algumas vezes

universalmente válidas e algumas vezes primordialmente relativas, mas em qualquer caso universais, aplicáveis a qualquer um. Um ato realizado é ético apenas quando governado completamente por uma norma moral apropriada que tenha um conteúdo universal[71] definido.

A primeira objeção fundamental contra a ética material (nós já tocamos nesse ponto anteriormente) é esta: *não há* especificamente normas *éticas*. Cada norma que tenha um conteúdo definido deve ser fundada especificamente na sua validade por uma disciplina correspondente – lógica, estética, biologia, medicina, uma das ciências sociais. Claro, se nós subtraímos todas as normas especificamente fundadas por uma disciplina correspondente, nós descobriremos que a ética contém um certo número de normas (geralmente passando por fundamentais, além do mais) que não foram fundadas em lugar nenhum (é às vezes mesmo difícil dizer em que disciplina elas poderiam possivelmente estar fundadas), mas que, apesar de tudo, soam perfeitamente convincentes. Na sua estrutura, contudo, essas normas em nada diferem das normas científicas, e o acréscimo do epíteto "ético" não diminui ainda a necessidade de provar cientificamente que elas são verdadeiras. Em relação a tais normas, o problema da prova permanece forte, independentemente de ser ou não resolvido algum dia: cada norma que tenha um conteúdo particular deve ser levantado ao nível de uma proposição científica especial. Antes disso, ela continuará sendo não mais que uma conjectura ou generalização prática útil. As ciências sociais futuras filosoficamente fundadas (elas estão hoje num estado altamente deplorável) reduzirão consideravelmente o número de tais normas flutuantes não enraizadas em nenhuma unidade científica (a própria ética não pode constituir tal unidade científica; pode apenas ser uma compilação de proposições práticas úteis, às vezes não comprovadas).

Na maioria dos casos tais normas éticas representam, do ponto de vista do método, um aglomeração indiscriminada de vários princípios e avaliações. Assim, a proposição mais alta do utilitarismo, quanto à sua validade científica, está sujeita à competência e à crítica de três disciplinas especiais: psicologia, filosofia do direito e sociologia. O dever como tal (a transformação de uma

proposição teórica em uma norma) permanece completamente infundada na ética material. De fato, a ética material não tem nem mesmo um meio de se aproximar dele: ao aceitar a existência de normas éticas especiais, ela apenas aceita cegamente que o dever moral é inerente ao conteúdo de algumas proposições como tais, que ele decorre diretamente de seus conteúdos-sentidos, isto é, que uma certa proposição teórica (o mais alto princípio da ética) pode ser, em seu próprio sentido, uma proposição de dever-ser, depois de ter pressuposto, é claro, a existência de um sujeito, de um ser humano. O dever ético é anexado de fora. Em outras palavras, a ética material é incapaz de sequer captar o problema escondido aqui. Quanto às tentativas de fundar o dever biologicamente, são instâncias tais de inadequação de pensamento[72] que nem merecem consideração.

Daí deveria estar claro que todas as normas com um conteúdo particular, mesmo aquelas especialmente [?] provadas pela ciência, serão relativas em relação ao dever, porque ele foi anexado a elas de fora. Como um psicólogo, sociólogo ou advogado, eu posso concordar *ex cathedra* com uma dada proposição, mas sustentar que ela se torna com isso uma norma reguladora do meu ato realizado é dar um salto sobre o problema fundamental. Que uma proposição seja válida em si e que eu tenha a habilidade psicológica para compreendê-la não é suficiente, nem mesmo para o próprio fato da minha concordância real *ex cathedra* com a validade da proposição dada – como *meu* ato realizado. E que é necessário acrescentar é alguma coisa saindo de dentro de mim mesmo; a saber, a atitude moral de dever-ser da minha consciência com relação à proposição teoricamente válida em si. É precisamente essa atitude moral da consciência que a ética material desconhece, como se ela pulasse por cima do problema oculto aqui sem vê-lo. Nenhuma proposição teórica pode fundar imediatamente um ato realizado, nem mesmo um ato-pensado, em sua real execução. De fato, o pensamento teórico não tem de conhecer nenhuma norma, seja qual for.

Uma norma é uma forma especial de livre arbítrio [volição livre][73] de uma pessoa em relação a outras, e, como tal, ela é essencialmente peculiar apenas ao direito (leis) e à religião (mandamentos), onde a sua real obrigatoriedade –

como uma norma – é avaliada não do ponto de vista de seu conteúdo, mas do ponto de vista da autoridade real de sua fonte (volição livre) ou da autenticidade e exatidão da transmissão (referências a leis, escrituras, textos canônicos, interpretações, verificações de autenticidade ou – mais fundamentalmente e essencialmente[74] – a fundações da vida, a fundações do poder legislativo, a comprovada inspiração divina das escrituras). Sua validade com relação ao seu conteúdo-sentido é fundada apenas pelo livre arbítrio (pelo legislador ou por Deus). Entretanto, no processo de sua criação (a discussão de sua validade teórica e prática) ela não é ainda uma norma na consciência daquele que a cria, mas constitui uma determinação teórica (o processo de discussão tem a seguinte forma: será tal coisa correta ou útil, isto é, benéfica para alguém?). Em todos os outros domínios uma norma é simplesmente uma forma verbal para transmitir a adaptação de certas proposições teóricas para uma finalidade particular: se você quer ou precisa disso ou daquilo, então em vista do fato de que... (uma proposição teoricamente válida é invocada aqui), você deve agir de tal e tal maneira. O que não está envolvido aqui é precisamente um livre arbítrio e, conseqüentemente, não há tampouco autoridade: todo o sistema é aberto – "*se* você quer ou precisa de tal e tal". O problema de um livre arbítrio com autoridade (que cria uma norma) é um problema na filosofia do direito, na filosofia da religião, e constitui um dos problemas de uma filosofia moral real como uma ciência fundamental – como uma filosofia primeira (o problema do legislador).[75]

A segunda falha da ética material é a sua universalidade[76] – a suposição de que o dever pode ser estendido, pode se aplicar a todos. Esse erro decorre, é claro, do anterior. Uma vez que o conteúdo das normas é tomado de um juízo cientificamente válido, e a forma se apropria ilegitimamente da lei ou dos mandamentos, a universalidade das normas e absolutamente inevitável. A universalidade do dever é um defeito específico também da ética formal. Passemos agora a considerar a ética formal.

O defeito radical da ética material que nós examinamos acima é alheio à ética formal (em seu princípio, é claro, como ética *formal*, e não em sua

realização concreta, real, quando o que geralmente ocorre é que todos os princípios são cancelados [?] e normas com um conteúdo particular são adicionadas de fora; isso é o que ocorre em Kant também).[77] A ética formal começa da idéia perfeitamente correta de que o dever é uma categoria da consciência, uma forma que não pode ser derivada de algum conteúdo particular "material".[78] Mas a ética formal (que se desenvolveu exclusivamente dentro dos limites do Kantismo) depois concebe a categoria do dever como uma categoria da consciência teórica, isto é, ela teoriza o dever, e, como resultado, perde o ato ou ação individual. Mas o dever é precisamente a categoria do ato individual; ainda mais do que isso – é uma categoria da individualidade, da unicidade de um ato realizado, de sua compulsoriedade única[79], de sua historicidade, da impossibilidade de trocá-lo por nada ou lhe fornecer um substituto. A validade universal do imperativo é substituída por sua categoricidade[80], que pode ser pensada de um modo similar àquele em que a verdade teórica é concebida.

O imperativo categórico[81] determina o ato realizado como uma lei universalmente válida, mas como uma lei desprovida de um conteúdo particular, positivo: a lei como tal, em si, ou a idéia de pura legalidade, isto é, a própria legalidade é o conteúdo da lei. O ato realizado deve ser conformável à lei. Essa concepção inclui os momentos que são válidos: 1) um ato realizado deve ser absolutamente não-contingente[82], e 2) o dever é realmente absolutamente necessário ou categórico para mim. Mas o conceito de legalidade é incomparavelmente mais amplo e, além dos momentos indicados, contém momentos que são completamente incompatíveis com o dever: universalidade jurídica[83] e a transposição de seu mundo de validade teoricamente universal para o contexto do ato realizado e do dever. Esses aspectos da legalidade transferem o ato realmente realizado à pura teoria, entregam-no à justificação unicamente teórica de um juízo, e a legalidade do imperativo categórico como universal e universalmente válido consiste exatamente nessa sua justificação teórica.[84] E é exatamente isso que Kant pede: a lei, que aplica uma norma ao meu ato ou ação, deve ser justificada como capaz de se tornar uma norma de conduta universal.[85] Mas a questão é – como vai se efetivar essa justificação? Evidentemente, apenas

por meio de determinações puramente teóricas: sociológicas, econômicas, estéticas, científicas. A ação real é desterrada para o mundo teórico com uma exigência vazia de legalidade.

O segundo defeito da ética formal é este: a própria vontade prescreve a lei a si mesma. A própria vontade faz, da pura conformidade à lei, a sua própria lei – é uma lei imanente à vontade. Nós podemos ver aqui uma plena analogia com a construção de um mundo de cultura autônomo. A vontade-como-ação produz a lei à qual ela se submete, isto é, ela morre como uma vontade individual em seu próprio produto. A vontade descreve um círculo, fecha-se nele, excluindo a auto-atividade real – individual e histórica – do ato realizado. Estamos lidando aqui com a mesma ilusão da filosofia teórica: nesta nós temos uma auto-atividade da razão, com a qual minha auto-atividade histórica e individualmente responsável não tem nada em comum, e para a qual essa auto-atividade categórica da razão é passivamente obrigatória; enquanto naquela (na ética formal) o mesmo acontece com a vontade. Tudo isso distorce, pela raiz, o real dever moral, e não fornece nenhuma abordagem à realidade do ato realizado.

A vontade é realmente ativa, criativamente ativa, no ato realizado, mas ela não postula de modo algum uma norma ou proposição universal. A lei é o trabalho de um ato realizado ou ação – um pensamento-ação. Mas um pensamento-ação também não é ativo com relação ao conteúdo válido de uma proposição; ele é produtivamente ativo apenas no momento de trazer uma verdade válida em si em comunhão com[86] o Ser histórico real (o momento constituinte de ser realmente conhecida – de ser reconhecida). Um ato realizado é ativo no produto único real que ele produziu (numa ação real, atual, numa palavra enunciada, num pensamento que foi pensado, onde, além disso, a validade em si, abstrata, de um lei jurídica real é apenas um momento constituinte). Em relação à lei, tomada sob o aspecto da validade de seu sentido, a auto-atividade de um ato executado é expressa em um reconhecimento realmente efetuado, em uma efetiva afirmação.

Assim, o teoreticismo fatal (a abstração do meu único eu) ocorre também na ética formal: o seu mundo da razão prática é na realidade um mundo teórico, e

não um mundo no qual um ato ou ação é realmente executado. A ação que já foi realizada no mundo teórico (requerendo, mais uma vez, uma consideração unicamente teórica) *poderia* ser descrita e compreendida (e mesmo assim apenas *post factum*) do ponto de vista da ética formal de Kant e dos kantianos. Mas a ética formal não fornece uma abordagem a um ato vivo realizado no mundo real. A primazia da razão prática é na realidade a primazia de um domínio teórico sobre todos os outros, e isso apenas porque é um domínio da mais vazia e da menos produtiva forma do que é universal. A lei de conformidade-à-lei é uma fórmula vazia de puro teoreticismo. O que uma razão prática dessa espécie é menos capaz de fazer é fornecer a fundação de uma filosofia primeira. O princípio da ética formal não é o princípio de nenhum ato realmente realizado, mas antes o princípio da possível generalização de atos já realizados numa transcrição teórica deles. A própria ética formal não é produtiva e é meramente um domínio da moderna filosofia da cultura.[87] É um outro assunto quando a ética procura se tornar a lógica das ciências sociais. Nesse caso, o método transcendental pode se tornar muito mais produtivo. Mas por que então chamar de "ética" a lógica das ciências sociais e falar de primazia da razão prática? Não vale a pena discutir sobre termos, é claro: uma filosofia moral desse tipo pode ser e deve ser criada, mas pode-se e deve-se também criar um outro tipo de filosofia moral, que mereça esse nome ainda mais, se não exclusivamente.

Reconhecemos como infundadas e essencialmente sem esperança todas as tentativas de orientar uma filosofia primeira (a filosofia do Ser-evento unitário e único) em relação ao aspecto do conteúdo-sentido, ou do produto objetivado, fazendo-se abstração do ato-ação real, único, e de seu autor – aquele que está pensando teoricamente, contemplando esteticamente e agindo eticamente. É apenas de dentro do ato realmente executado, que é único, integral e unitário em sua responsabilidade, que nós podemos encontrar uma abordagem ao Ser único e unitário em sua realidade concreta. Uma filosofia primeira só pode orientar-se em relação a esse ato realmente executado.

O ato realmente executado – não sob o aspecto de seu conteúdo, mas de seu próprio desempenho – de algum modo conhece, de algum modo possui o ser

da vida unitário e único; ele se orienta dentro desse ser, e faz isso, além do mais, em sua integridade – tanto no aspecto do conteúdo, quando em sua real e única fatualidade. De dentro, o ato realizado vê mais do que apenas um contexto unitário; ele também vê um contexto único, concreto, um último contexto, ao qual ele se refere tanto *no seu próprio sentido* quanto *na sua própria fatualidade*, e dentro do qual ele tenta atualizar responsavelmente a verdade[88] [*pravda*] única tanto do fato como do sentido em sua unidade concreta. Para ver isso, obviamente é preciso tomar o ato realizado *não* como um fato contemplado de fora ou pensado teoricamente, mas tomá-lo de dentro, em sua responsabilidade. Essa responsabilidade do ato realmente desempenhado é o levar-em-conta nele todos os fatores – um levar-em-conta tanto a sua validade de sentido como a sua realização em toda a sua concreta historicidade e individualidade. A responsabilidade do ato realmente executado conhece um plano unitário, um contexto unitário no qual esse levar-em-conta é possível – no qual sua validade teórica, sua fatualidade histórica e seu tom emocional-volitivo figuram como momentos de uma só decisão ou resolução. Todos esses momentos, além disso (que são diferentes em sua significância quando observados de um ponto de vista abstrato), não são empobrecidos, mas são tomados em sua plenitude e em toda a sua verdade [*pravda*]. O ato realizado tem, portanto, um único plano e um único princípio que abrange todos os momentos no interior de sua responsabilidade.

O ato responsável ou ação, sozinho, supera toda hipótese[89] – porque ele é, afinal, a atualização de uma decisão – inescapável, irremediável e irrevocavelmente. O ato realizado responsavelmente é um resultado ou soma final, uma consumada conclusão definitiva. O ato realizado concentra, correlaciona e resolve dentro de um contexto unitário e único, e, desta vez, *contexto final*, tanto o sentido como o fato, o universal e o individual, o real e o ideal, porque tudo entra na composição de sua motivação responsável. O ato realizado constitui uma passagem, *de uma vez por todas*, do interior da possibilidade como tal, para *o que o que ocorre uma única vez.*

O que deveríamos temer menos que tudo é que a filosofia do ato ou ação responsável volte-se ao psicologismo[90] e ao subjetivismo. Subjetivismo e

psicologismo são correlativos diretos do objetivismo (objetivismo lógico) e [1 palavra ilegível] apenas quando o ato responsável é abstratamente dividido em seu sentido objetivo e no processo subjetivo de sua execução. De dentro do próprio ato, tomado em seu todo individido, não há nada que seja subjetivo e psicológico. Em sua responsabilidade, o ato coloca diante de si sua própria verdade [*pravda*] como algo-a-ser-alcançado[91] – uma verdade que une os momentos subjetivo e psicológico, exatamente como une o momento do que é universal (válido universalmente) e o momento do que é individual (real). Essa verdade [*pravda*] unitária e única do ato responsavelmente realizado é postulada como algo-a-ser-alcançado enquanto verdade [*pravda*] sintética.

O que é igualmente infundado é o temor de que essa verdade [*pravda*] sintética unitária e única do ato realizado seja irracional. O ato realmente realizado em seu todo indivisível é mais do que racional; ele é *responsável.* A racionalidade é apenas um momento da responsabilidade, [2-3 palavras ilegíveis] luz que é "como o brilho de uma lâmpada frente ao sol" (Nietzsche).

Toda a filosofia moderna nasceu do racionalismo e está completamente impregnada pelo preconceito do racionalismo (mesmo quando tenta conscientemente livrar-se desse preconceito) de que apenas a lógica é clara e racional, quando, ao contrário, é elementar e cega[92] fora dos limites de uma consciência responsável, exatamente como qualquer ser-em-si é. A claridade e a necessária consistência da lógica, quando separadas do centro unitário e único constituído pela consciência responsável, são forças cegas e elementares precisamente por causa da lei inerente à lógica – a lei da necessidade imanente. O mesmo erro do racionalismo se reflete na contraposição do objetivo como o racional, ao subjetivo, individual, singular, como o irracional e fortuito. A racionalidade inteira do ato ou ação responsável é atribuída aqui (embora de uma forma inevitavelmente empobrecida) ao que é objetivo, o que foi abstratamente destacado do ato responsável, enquanto tudo que é fundamental que permaneça depois da subtração, é declarado como processo subjetivo. Entretanto, toda a unidade transcendental da cultura objetivo é na realidade cega e elementar, estando totalmente divorciada do centro único e unitário constituído por uma

consciência responsável. É claro, um divórcio total é na realidade impossível, e, na medida em que nós pensamos nessa unidade, ela brilha com a luz tomada de empréstimo da nossa responsabilidade. Apenas um ato ou ação que seja tomado de fora como um fato fisiológico, biológico ou psicológico pode se apresentar como elementar e cego, como qualquer ser abstrato. Mas de dentro do ato responsável, aquele que responsavelmente desempenha o ato conhece uma luz clara e distinta, na qual ele realmente se orienta.

O evento em processo[93] pode ser claro e distinto, em todos os seus momentos constituintes, para um participante do ato ou ação que ele mesmo desempenha. Isso significa que ele o compreenda logicamente? Isto é, que aquilo que é claro para ele são apenas os momentos universais e as relações transcritas em forma de conceitos? De modo algum: ele vê claramente *esses* indivíduos, pessoas únicas que ele ama, *esse* céu e *essa* terra e *essas* árvores [9 palavras ilegíveis], e o tempo; e o que também é simultaneamente dado a ele é o valor, o valor real e concretamente afirmado dessas pessoas e desses objetos. Ele intui suas vidas interiores e seus desejos; ele compreende tanto o sentido real quanto o dever-ser da interrelação entre ele próprio e essas pessoas e objetos – a verdade [*pravda*] do dado estado de coisas – e ele compreende o dever de seu ato realizado, isto é, *não* a lei abstrata de seu ato, mas o dever real, concreto, condicionado pelo seu lugar único no contexto dado do evento em processo. E todos esses momentos, que realizam o evento em sua totalidade, são apresentados a ele como algo dado e como algo-a-ser-alcançado em uma luz unitária[94], em uma consciência responsável unitária e única, e eles são atualizados num ato responsável unitário e único. E esse evento como um todo não pode ser transcrito em termos teóricos senão perdendo o próprio sentido de ser um evento, isto é, perdendo precisamente aquilo que o ato realizado conhece responsavelmente e com cuja referência ele se orienta. Seria um erro assumir que essa verdade [*pravda*] concreta do evento que o realizador do ato vê e ouve e experimenta e compreende no ato único de uma ação responsável é alguma coisa inefável, isto é, que só possa ser vivamente experimentado de algum modo no momento de realizar o ato, mas não pode ser enunciado clara e distintamente. Eu penso que a

linguagem está muito mais adaptada a enunciar precisamente essa verdade, e não o momento abstrato da lógica em sua pureza. Aquilo que é abstrato, em sua pureza, é de fato não-enunciável: qualquer expressão é muito concreta para o puro significado – ela distorce e ofusca a pureza e validade-em-si do significado. É por isso que no pensamento abstrato nós nunca compreendemos uma expressão em seu pleno sentido.

Historicamente, a linguagem cresceu a serviço do pensamento participativo e dos atos realizados, e começa a servir o pensamento abstrato apenas nos nossos dias. A expressão, do interior, de um ato realizado, e a expressão do Ser-evento único e unitário no qual esse ato é realizado, requerem a inteira plenitude da palavra: seu aspecto de conteúdo (a palavra como conceito) tanto quanto seu aspecto palpável-expressivo[95](a palavra como imagem), e seu aspecto emocional-volitivo (a entonação da palavra) em sua unidade. E em todos esses momentos a palavra plena unitária pode ser responsavelmente válida, isto é, pode ser a verdade [*pravda*] em vez de alguma coisa subjetivamente fortuita. Não se deve, é claro, exagerar o poder da linguagem: o Ser-evento unitário e único e o ato realizado que faz parte dele são fundamentalmente e essencialmente[96] expressíveis, mas de fato essa é uma tarefa muito difícil de completar, e embora a adequação plena seja inatingível, ela está sempre presente como aquilo que é *para ser* alcançado.

Daí deveria estar claro que uma filosofia primeira, que tenta descrever o Ser-evento como ele é conhecido pelo ato ou ação responsável, tenta descrever *não* o mundo produzido por esse ato, mas o mundo no qual esse ato se torna responsavelmente consciente de si e é realmente desempenhado – que uma filosofia primeira de tal tipo não pode seguir construindo conceitos, proposições e leis universais sobre o mundo do ato responsavelmente realizado (a pureza teórica, abstrata, do ato), mas pode apenas ser uma descrição, uma fenomenologia desse mundo.[97] Um evento pode ser descrito apenas participativamente.[98]

Mas esse mundo-como-evento não é exatamente um mundo do ser, daquilo que é dado[99]: nenhum objeto, nenhuma relação é dada aqui como algo

simplesmente dado, como alguma coisa totalmente à mão, mas é sempre dado em conjunção com um outro dado[100] que está conectado com aqueles objetos e relações, a saber, com aquilo que está ainda-por-ser-alcançado ou determinado: "deve-se...", "é desejável que..." Um objeto que seja absolutamente indiferente, totalmente terminado, não pode ser alguma coisa de que alguém se torne realmente consciente, alguma coisa que alguém experimente realmente. Quando eu realmente experimento um objeto, eu com isso realizo alguma coisa com relação a ele: o objeto entra em relação com aquilo que é para-ser-alcançado, cresce nisso – na minha relação com esse objeto. O puro dado não pode ser realmente experimentado. Na medida em que eu esteja realmente experimentando um objeto, mesmo que eu faça isso em pensamento, ele se torna um momento mutante do evento em processo da minha experiência (pensamento) com ele, isto é, ele assume o caráter de algo-ainda-para-ser-alcançado. Ou, para ser exato, ele é dado a mim dentro de um certa unidade de evento, na qual os momentos daquilo que-é-dado e daquilo que-é-para-ser-alcançado, daquilo que-é e daquilo que-deve-ser, do ser e do valor, são inseparáveis. Todas essas categorias abstratas são aqui momentos constituintes de um certo todo vivo, concreto, palpável (intuível)[101]e único – um evento.

Do mesmo modo, a palavra viva, a palavra completa, não conhece um objeto como algo totalmente dado; o simples fato de que eu comecei a falar sobre ele já significa que eu assumi uma certa atitude sobre ele – não uma atitude indiferente, mas uma atitude efetiva e interessada. E é por isso que a palavra não designa meramente um objeto como uma entidade pronta, mas também expressa, por sua entonação (uma palavra realmente pronunciada não pode deixar de ser entonada, porque a entonação existe pelo simples fato de ser pronunciada), minha atitude valorativa[102] em direção do objeto, sobre o que é desejável ou indesejável nele, e, desse modo, coloca-o em direção do que ainda está para ser determinado nele, torna-se um momento constituinte do evento vivo em processo.

Tudo que é realmente experimentado é experimentado como algo dado e como algo-ainda-a-ser-determinado, é entonado, tem um tom emocional-volitivo e entra em relação efetiva comigo dentro da unidade do evento em processo que

nos abrange. Um tom emocional-volitivo é um momento inalienável do ato realmente executado, mesmo do mais abstrato pensamento; na medida em que eu esteja realmente pensando nele, isto é, na medida em que ele seja realmente atualizado no Ser, torna-se um participante do ser em processo.

Tudo que tenha a ver comigo me é dado em um tom emocional-volitivo, porque tudo é dado a mim como um momento constituinte do evento do qual eu estou participando. Se eu penso em um objeto, eu entro numa relação com ele que tem o caráter de um evento em processo. Em sua correlação comigo, um objeto é inseparável da sua função no evento em processo. Mas essa função do objeto dentro da unidade do evento real que nos abrange é *seu valor real, afirmado*, isto é, é o seu *tom emocional-volitivo*.

Quando separamos abstratamente o conteúdo de uma experiência vivida de sua experiência real, o conteúdo se apresenta a nós como algo absolutamente indiferente ao valor enquanto valor real e afirmado; mesmo um pensamento sobre valor pode ser separado de um ato real de avaliação (cf. a posição de Rickert com relação ao valor).[103] Mas para se tornar realmente atualizado e assim se fazer um participante do ser história da cognição real, o conteúdo válido-em-si de uma possível experiência vivida (um pensamento) precisa entrar em uma interconexão essencial com uma avaliação real; é apenas como um valor real que ele é experimentado (pensado) por mim, isto é, pode ser realmente, ativamente pensado (experimentado) em um tom emocional-volitivo. Este conteúdo, afinal, não cai na minha cabeça como um meteoro de um outro mundo, continuando a existir lá como um fragmento impenetrável fechado em si, como alguma coisa que não está entrelaçada no tecido unitário do meu pensar-experimentar emocional-volitivo, vivo e efetivo, como um momento essencial desse pensar-experimentar. Nenhum conteúdo seria realizado, nenhum pensamento seria realmente pensado se não se estabelecesse uma interconexão essencial entre um conteúdo e seu tom emocional-volitivo, isto é, seu valor realmente afirmado para aquele que pensa. O experimentar ativo de uma experiência, o pensar ativo de um pensamento, significa não estar de modo algum indiferente a ele, significa afirmá-lo de uma maneira emocional-volitiva. O real pensamento que age é *um*

pensar emocional-volitivo, um pensar que entona, e essa entonação impregna de uma maneira essencial todos os momentos do conteúdo de um pensamento. O tom emocional-volitivo *circunfunde todo o conteúdo-sentido de um pensamento no ato realmente executado e relaciona-o ao Ser-evento único.* É precisamente o tom emocional-volitivo que *orienta* e realmente afirma o conteúdo-sentido dentro do Ser único.

Pode-se, contudo, tentar alegar que a interconexão entre a validade do conteúdo-sentido e seu tom emocional-volitivo é não-essencial ou fortuito para aquele que pensa ativamente. Não é possível que a força motriz emocional-volitiva do meu pensamento ativo seja apenas um desejo de glória ou ganância elementar, enquanto o conteúdo desses pensamentos consista de construções epistemológicas abstratas? Exatamente o mesmo pensamento não tem colorações emocionais-volitivas completamente diferentes nas consciências reais diferentes daqueles que o estão pensando? Um pensamento pode estar entrelaçado no tecido da minha consciência viva, real, emocional-volitiva, por razões completamente estranhas, sem nenhuma conexão necessária com o aspecto do seu conteúdo-sentido.

Não há dúvida de que fatos dessa espécie são possíveis e que eles realmente ocorrem. Mas é legítimo concluir disso que a interconexão é por princípio não essencial e fortuita? Fazer isso seria reconhecer que toda a história da cultura é alguma coisa fundamentalmente fortuita em relação ao mundo que ela criou – o mundo do conteúdo objetivamente válido (cf. Rikhert e sua atribuição de valor aos bens [*Güter*]).[104] É improvável que alguém sustente a afirmação – de que o mundo do significado realmente realizado é fundamentalmente fortuito – todo o tempo até a sua conclusão última.

A filosofia da cultura[105] contemporânea está empenhando-se em estabelecer essa interconexão essencial, mas ela procura fazer isso do interior do mundo da cultura.[106] Valores culturais são valores-em-si, e a consciência viva deve se adaptar a eles, afirmá-los por si, porque em última análise a criação [?] *é* cognição. Enquanto eu estou criando esteticamente, eu reconheço com isso responsavelmente o valor do que é estético, e a única coisa que eu devo fazer é

reconhecê-lo explicitamente, realmente. E quando eu faço isso, eu reestabeleço a unidade do motivo e objetivo, do desempenho real e do sentido de seu conteúdo. Esse é o modo pelo qual uma consciência viva se torna uma consciência cultural e uma consciência cultural se incorpora numa consciência viva. Em um tempo o homem estabeleceu realmente todos os valores culturais e agora está ligado a eles. Assim o poder do povo, de acordo com Hobbes, é exercitado uma única vez, no ato de renunciar a si e se entregar ao soberano; depois disso o povo se torna escravo de sua própria decisão livre.[107] Praticamente, esse ato de uma decisão original, o ato de estabelecer valores, está localizado, é claro, além dos limites de cada consciência viva: toda consciência viva encontra valores culturais já prontos à mão, como dados a ela, e toda a sua auto-atividade se resume em reconhecer a sua validade em si. Tendo reconhecido uma vez o valor da verdade científica em todas as ações ou conquistas do pensamento científico, eu estou daí para a frente sujeito à sua lei imanente: aquele que diz *a* deve também dizer *b* e *c*, e assim todo o caminho até o fim do alfabeto. Quem diz *um*, deve dizer *dois*: ele é atraído pela necessidade imanente de uma série (a lei da série). Isso significa que o experimentar de uma experiência e o tom emocional-volitivo pode ganhar sua unidade apenas dentro da unidade da cultura; fora dessa unidade, eles são fortuitos. Uma consciência real, para ser unitária, deve refletir em si a sistemática unidade da cultura junto com um apropriado coeficiente emocional-volitivo, que pode ser simplesmente colocado do lado de fora dos colchetes com relação a cada domínio de cultura dado.

Tais pontos de vista são radicalmente inconsistentes pelas razões que já aduzimos ao discutir o dever. O tom emocional-volitivo e uma avaliação real de modo algum se relacionam com o conteúdo tomado isoladamente, mas sim em sua correlação comigo dentro do evento único do Ser nos abrangendo. Uma afirmação emocional-volitiva adquire seu tom não no contexto da cultura; a cultura inteira como um todo está integrada no contexto de vida unitário e único do qual eu participo. Tanto a cultura como um todo quanto cada pensamento particular, cada produto particular de um ato ou ação viva, estão integrados no contexto único, individual do pensamento real como evento. O tom emocional-

volitivo abre o isolamento e a auto-suficiência do conteúdo possível de um pensamento, faz dele um participante do Ser-evento unitário e único. Qualquer valor universalmente válido só se torna *realmente* válido em um contexto individual.

O tom emocional-volitivo se relaciona precisamente com o *toda* a unidade concreta e única em sua inteireza. Ele expressa a inteira plenitude de um estado de ser como evento em um momento dado, e o expressa tanto como aquilo que é *dado*, como aquilo que está *ainda-por-ser-determinado* de dentro de mim como um participante obrigatório dele. É por isso que o tom emocional-volitivo não pode ser isolado, separado do contexto único e unitário de uma consciência viva, como relacionada a um objeto particular apenas como tal. Isso não é uma avaliação universal de um objeto independentemente daquele contexto único no qual ele é dado para mim num dado momento, mas expressa a plena verdade [*pravda*] da situação inteira como um momento único do que constitui um evento em processo.

O tom emocional-volitivo, abarcando e permeando o Ser-evento único, não é uma passiva reação psíquica, mas uma certa atitude de dever da consciência, uma atitude que é moralmente válida e responsavelmente ativa. É um *movimento* responsavelmente consciente da consciência, que transforma a possibilidade na atualidade de uma ação realizada (uma ação de pensar, sentir, desejar, etc.). Nós usamos o termo "tom emocional-volitivo" para designar precisamente o momento constituído pela minha auto-atividade numa experiência vivida – a experimentação de uma experiência como *minha: eu* penso – realizo uma ação por pensamento. Esse termo é usado na estética, mas nela tem uma significação mais passiva. O que é importante para nós é relacionar uma dada experiência vivida *comigo*, como aquele que está ativamente experimentando-a. Essa relação da experiência comigo como aquele que é ativo tem um caráter sensual-valorativo e volitivo – realizador – e ao mesmo tempo ela é responsavelmente racional. Todos esses momentos são dados aqui em uma certa unidade que é perfeitamente familiar a qualquer um que experimentou o seu pensamento ou o seu sentimento como sua própria ação responsável, isto é, que

os experimentou *ativamente*. Esse termo da psicologia (que é orientado – de um modo fatal para ela – ao sujeito que experimenta passivamente) não deve nos levar a erro aqui. O momento constituído pela realização de pensamentos, sentimentos, palavras, ações práticas é uma atitude ativamente responsável que eu próprio assumo – uma atitude emocional-volitiva em direção a um estado de coisas em sua inteireza, no contexto na vida real unitária e única.

O fato de que esse ativo tom emocional-volitivo (permeando tudo o que é realmente experimentado) reflita a plena unicidade individual de um momento dado não o torna de modo algum impressionisticamente irresponsável e apenas ilusoriamente válido. É precisamente aqui que nós encontramos as raízes da responsabilidade ativa, da *minha* responsabilidade: o tom emocional-volitivo procura expressar a verdade [*pravda*] de um dado momento, e isso o relaciona à última, unitária e única unidade.

É um engano infeliz (herança do racionalismo) imaginar que a verdade [*pravda*] só pode ser a verdade [*istina*] composta de momentos universais; que a verdade de uma situação é precisamente o que é repetível e constante nela.[108] Mais ainda, que o que é universal e idêntico (logicamente idêntico) é fundamental e essencial[109], enquanto que a verdade individual [*pravda*] é artística e irresponsável, isto é, ela isola a individualidade dada. Mesmo que se fale do ato único ativo (o fato), o que se quer realmente significar é o seu conteúdo (conteúdo auto-idêntico) e não o momento do desempenho real e efetivo do ato. Mas a questão é se essa unidade será realmente uma unidade fundamental e essencial do Ser, a saber, a auto-equivalência ou auto-identidade do conteúdo e uma repetição constante desse momento idêntico (o princípio da série), o que é um momento necessário no conceito de unidade. Mas esse momento em si é um derivativo abstrato e, como tal, ele é determinado por uma unidade que é atual e única. Nesse sentido, a própria palavra *unidade* deve ser descartada como sendo excessivamente teorizada; não unidade, mas *unicidade*, a unicidade de um todo que não se repete em lugar nenhum e a realidade desse todo, e então, para quem deseja pensar esse todo, ela exclui [?] a categoria de unidade (no sentido do que é constantemente repetido). Isso tornaria mais inteligível a categoria especial da

consciência unicamente teórica, que é completamente indispensável e determinada nesse todo; mas a consciência que age ou desempenha uma ação responsavelmente está em comunhão com ou participa da unicidade real como um momento dentro dessa unicidade. A unidade da consciência real que desempenha responsavelmente uma ação, por outro lado, não deve ser concebida, enquanto conteúdo, como a constância de um princípio, de um direito, de uma lei, e menos ainda do ser. A palavra que caracterizaria isso mais acuradamente é *fidelidade* (ser-verdadeiro-para), do modo em que ela é usada com referência ao amor e ao casamento, exceto pelo fato de que o amor não deve ser compreendido do ponto de vista da consciência passiva da psicologia (se o fizéssemos, estaríamos lidando com um sentimento que existe constantemente na alma – algo como um calor sentido constantemente, quando um sentimento constante, constante com relação ao seu conteúdo, não existe na sua experiência real). O tom emocional-volitivo de uma consciência real e única é transmitido mais adequadamente pela palavra *fidelidade* (ser-verdadeiro-para).

Pode-se observar, contudo, uma certa tendência da filosofia moderna em conceber a unidade da consciência e a unidade do ser como a unidade de um certo valor. Mas também nesse caso o valor é transcrito teoricamente, isto é, concebido ou como o conteúdo idêntico de valores possíveis, ou como o princípio constante, idêntico de avaliação, isto é, uma certa estabilidade no conteúdo de um valor ou avaliação possível, e assim o fato do ato realizado visivelmente recua para segundo plano. Mas toda a questão reside precisamente nesse fato. Não é o conteúdo de uma obrigação que me obriga, mas minha assinatura sob ela; o fato de que uma vez eu reconheci ou subscrevi um dado reconhecimento. E o que me compeliu a assinar no momento de assinar não foi o conteúdo de um dado ato realizado ou ação. Este conteúdo não poderia, por si, isoladamente, ter me obrigado a realizar o ato ou ação – assinar-reconhecer – mas apenas em correlação com minha decisão de assumir uma obrigação – realizando o ato de subscrever-reconhecendo. E nesse ato realizado o aspecto do conteúdo não foi senão um momento constituinte, e o que decidiu o assunto foi o reconhecimento ou afirmação – a ação responsável – que tinha sido realmente

realizada anteriormente, etc. O que nós encontraremos em toda parte é uma unidade constante de responsabilidade, isto é, *não* uma constância de conteúdo e *não* uma lei constante do ato realizado (todo conteúdo é apenas um momento constituinte), mas um certo fato real de reconhecimento, um reconhecimento que é único e nunca repetível, emocional-volitivo e concretamente individual. Claro, tudo isso *pode* ser descrito em termos teóricos e expresso como lei constante do ato realizado (isso pode ser feito devido à ambigüidade da linguagem). Mas o que nós obteríamos dessa forma seria uma fórmula vazia, que requereria um reconhecimento real único, pelo que jamais voltaria novamente, em uma consciência, à sua identidade em conteúdo. Pode-se, é claro, filosofar sobre o fato do reconhecimento tanto quanto se queira, mas apenas para conhecer e lembrar também o reconhecimento previamente efetuado como tendo realmente ocorrido e como tendo sido desempenhado por *mim mesmo*, e isso pressupõe a unidade de percepção e o aparato inteiro da minha unidade cognocional. Mas tudo isso permanece desconhecido para uma consciência viva e que aja: tudo isso aparece apenas na transcrição teórica depois do fato. Para uma consciência viva que age, tudo isso não é mais que o aparato técnico do ato realmente desempenhado.

Pode-se mesmo estabelecer uma certa proporção inversa entre unidade teórica e unicidade ou singularidade real (do Ser ou da consciência do Ser). Quanto mais próximos estamos da unidade teórica (constância com relação ao conteúdo ou identidade recorrente), mais pobre e mais universal é a unicidade real; tudo se reduz à unidade de conteúdo, e a unidade última acaba por ser um conteúdo possível vazio e auto-idêntico. Quanto mais longe a unicidade individual está da unidade teórica, mais plena e concreta ela se torna: a unicidade do Ser-evento real, em proximidade imediata com o que estabelece o ato ou ação responsável. A inclusão responsável na unicidade única reconhecida do Ser-evento é precisamente o que constitui a verdade [*pravda*] da situação [*polozhenie*]. O momento do que é absolutamente novo, o que nunca existiu antes e jamais pode ser repetido, esta em primeiro plano aqui e constitui uma continuação responsável no espírito daquele todo que foi uma vez reconhecido.

O que subjaz à unidade de uma consciência responsável não é um princípio como ponto de partida, mas o fato de um real reconhecimento da participação própria de alguém no Ser-evento unitário, e esse fato não pode ser adequadamente expresso em termos teóricos; pode apenas ser descrito e participativamente experimentado. Aqui está o ponto de origem da ação responsável e de todas as categorias do dever concreto, único e necessário. Eu, também, *existo* [*et ego sum*] (em toda a plenitude emocional-volitiva, realizadora [*postupochnaia*] dessa afirmação) realmente – no todo, e assumo a obrigação de dizer *esta* palavra.[110] Eu também participo no Ser de uma maneira única e irrepetível: eu ocupo um lugar no Ser único e irrepetível, um lugar que não pode ser tomado por ninguém mais e que é impenetrável a qualquer outra pessoa. No dado ponto único onde eu agora estou, ninguém jamais esteve no tempo único e no espaço único do Ser único. E é em torno deste ponto único que todo o Ser único se dispõe de um modo único e irrepetível. Aquilo que pode ser feito por mim não pode nunca ser feito por ninguém mais. A unicidade ou singularidade do Ser presente é forçadamente obrigatória.

Esse fato do *meu não-álibi no Ser*[111], que subjaz ao dever concreto e único do ato responsavelmente realizado, não é algo que eu venha a saber e conhecer[112], mas é algo que eu reconheço e afirmo de um modo único e singular. A simples cognição desse fato é uma redução dele ao mais baixo nível emocional-volitivo de possibilidade. Conhecendo-o, eu o universalizo[113]: *cada um* ocupa um único e irrepetível lugar, *cada* ser é único. O que nós temos aqui é uma postulação teórica que tende em direção do último limite de se tornar completamente livre de qualquer tom emocional-volitivo. Não há nada que eu possa fazer com essa proposição teórica; ela não me obriga em nada. Na medida em que eu pense da minha unicidade ou singularidade como um momento do meu ser que é compartilhado em comum com *todo* o Ser, eu já dei um passo para fora da minha unicidade única, eu assumi uma posição do lado de fora de seus limites, e pensei no Ser teoricamente, isto é, eu não estou em comunhão com o conteúdo do meu próprio pensamento; a unicidade como um conceito pode ser localizada no mundo do conceito universal ou geral, e, assim sendo, se

estabeleceria uma série de correlações logicamente necessárias.

Esse reconhecimento da unicidade da minha participação no Ser é a fundação real e efetiva da minha vida e minha ação realizada. Minha ação ativa afirma *implícita* sua própria singularidade e insubstituibilidade[114] dentro do todo do Ser, e nesse sentido ela é colocada, de dentro de si, em imediata proximidade com as fronteiras desse todo e orientada dentro dele como um todo. Isso não é simplesmente uma afirmação de mim mesmo ou simplesmente uma afirmação do Ser real, mas uma não-fundida mas individida afirmação de mim mesmo no Ser: eu participo no Ser com seu único ator.[115] Nada no Ser, além de mim mesmo, é um *eu* para mim. De todo o Ser eu experimento apenas eu mesmo – meu único eu (*self*) – como um *eu.* Todos os outros *eus* (teóricos) não são *eu* para mim, enquanto meu único eu (não teórico) *participa* do Ser único: eu *existo* [*ego sum*] nele. Além disso, o que também é dado aqui de uma forma não fundida, mas não dividida, é tanto o momento da minha passividade quanto o momento da minha auto-atividade[116]: 1. eu me encontro no Ser (passividade) e eu ativamente participo dele; 2. tanto o que é dado a mim, como aquilo que ainda está por ser alcançado por mim: minha própria unicidade é dada, mas ao mesmo tempo ela existe apenas na medida em que ela é realmente atualizada por mim como unicidade – é sempre no ato, na ação realizada, isto é, está ainda por ser alcançada; 3. Tanto o que *é* como o que *deve* ser: eu *sou* real e insubstituível, e portanto *devo* realizar[117] minha unicidade. É em relação à toda a unidade real que meu único dever surge do meu lugar único no Ser. Eu, o um e o único eu, não posso em nenhum momento ser indiferente a (parar de participar de) minha inescapavelmente, obrigatoriamente única vida; eu preciso ter meu dever. Em relação a qualquer coisa, seja o que for e em que circunstâncias seja dado a mim, eu devo agir do meu próprio lugar único, mesmo que eu faça isso apenas interiormente. Minha unicidade, como necessariamente não coincidente com nada que não seja *eu*, sempre possibilita minha própria ação única e insubstituível com relação a tudo que não seja *eu*. Que eu, do meu lugar único no Ser, simplesmente veja e conheça um outro, que eu não o esqueça, que para mim, também, ele exista – isso é algo que apenas eu posso fazer por ele no dado

momento em todo o Ser: esta é a ação que faz o ser dele mais completo, a ação que é absolutamente proveitosa e nova, e que só é possível por mim. Essa ação produtiva única é precisamente o que constitui o seu momento do dever. O dever se torna possível pela primeira vez quando há um reconhecimento do fato do ser de uma pessoa única de dentro dessa pessoa; onde este fato se torna um centro de responsabilidade – onde eu assumo a responsabilidade pela minha própria unicidade, pelo meu próprio ser.

É claro, esse fato pode originar uma divisão, pode ser empobrecido: eu posso ignorar minha auto-atividade e viver apenas pela minha passividade. Eu posso tentar provar meu álibi no Ser, eu posso pretender ser alguém que eu não sou. Eu posso abdicar da minha *obrigatória (dever-ser) unicidade*.

Um ato ou ação responsável é precisamente aquele ato realizado sob a base de um reconhecimento da minha obrigatória (dever-ser) unicidade. É essa afirmação do meu não-álibi no Ser que constitui a base da minha vida sendo tanto real e necessariamente dada *como também* sendo real e necessariamente projetada como algo-ainda-por-ser-alcançado. É apenas o meu não-álibi no Ser que transforma uma possibilidade vazia em um ato ou ação responsável e real (através de uma referência emocional-volitiva a mim mesmo como aquele que é ativo). Esse é o fato vivo de um ato ou ação primordial que produz pela primeira vez o ato responsavelmente realizado – produz seu peso real, sua compulsoriedade; é a fundação da minha vida como ação-realizar [*postuplenie*], porque, para *ser* na vida, ser *realmente*, é *agir*, é ser não-indiferente com relação ao todo único.[118]

Afirmar definitivamente o fato da minha participação única e insubstituível no Ser é entrar no Ser precisamente onde ele não coincide com ele mesmo: entrar no evento em processo do Ser.

Tudo que tem um conteúdo-sentido – o Ser como algo determinado em seu conteúdo, válido como válido em si, verdade [*istina*], o bom, o bonito, etc. – tudo isso são apenas possibilidades que poderiam ser atualizadas apenas em um ato realmente realizado sob a base de um reconhecimento da minha participação única. A transição da possibilidade para a realidade única é impossível de dentro

do próprio conteúdo-sentido. O mundo do conteúdo-sentido é infinito e auto-suficiente; seu ser válido em si torna a mim mesmo inútil, e meus atos ou ações são fortuitos de seu ponto de vista. Esse é um domínio de questões sem fim, onde uma das possíveis questões é também a questão de quem é o meu próximo.[119] Não se pode começar nesse mundo, porque qualquer começo será fortuito – ele afundará nesse mundo de sentido ou significado. Esse mundo não tem centro, não fornece princípio para escolha: tudo que *é* poderia também *não* ser, poderia ser *diferente*, se pode ser pensando simplesmente como algo determinado com respeito ao seu conteúdo-sentido. Do ponto de vista do sentido ou significado, apenas a infinidade da avaliação e absoluta inquietação são possíveis. Do ponto de vista do conteúdo abstrato de um valor possível, qualquer objeto, por bom que possa ser, deve ser melhor, e qualquer encarnação representa, do ponto de vista do sentido, uma limitação perniciosa e fortuita. O que é necessário é a iniciativa de um ato realmente executado com relação ao sentido, e essa iniciativa não pode ser fortuita. Nenhuma validade de sentido que seja válida em si pode ser categórica e necessária, enquanto eu tenha meu álibi no Ser. É apenas o reconhecimento da minha participação única no Ser do meu próprio lugar único no Ser que fornece um centro real do qual meu ato ou ação pode surgir e gerar um começo não-fortuito; o que se requer aqui é, de um modo essencial, a iniciativa do meu próprio ato ou ação – minha própria auto-atividade se torna uma auto-atividade essencial, de *dever-ser*.

Mas o que também é possível é o pensamento não-encarnado, a ação não-encarnada, a vida fortuita não-encarnada como uma possibilidade vazia. Uma vida vivida na base tácita do meu álibi no Ser cai no Ser indiferente que não está enraizado em nada. Qualquer pensamento que não está correlacionado comigo mesmo como aquele que é obrigatoriamente único[120] é apenas uma possibilidade passiva. Poderia existir ou *não* existir, poderia ser diferente: seu ser na minha consciência não tem nada necessário, insubstituível. E o que é também fortuito é o tom emocional-volitivo desse pensamento desencarnado – desencarnado na minha responsabilidade. A única coisa que o transforma em meu ato ou ação responsável é a sua referência ao contexto unitário e único do Ser-evento através

de um reconhecimento real da minha real participação nesse Ser. Tudo em mim – cada movimento, gesto, experiência vivida, pensamento, sentimento – tudo deve ser um ato ou ação; é apenas sob esta condição que eu realmente vivo, que eu não me separo das raízes ontológicas do Ser real. Eu existo no mundo da realidade inescapável, e não no mundo da possibilidade contingente.[121]

A responsabilidade é possível não como responsabilidade em relação ao sentido ou significado em si, mas como responsabilidade pela sua afirmação única (encarnação) ou não-afirmação. É possível, afinal, passar em torno do significado e é também possível levar o significado irresponsavelmente para além do Ser.

O aspecto do sentido abstrato, quando não está correlacionado com a unicidade real inescapável, tem o caráter de um projeto: é algo como um rascunho grosseiro de uma possível atualização ou um documento não assinado que não obrigada ninguém a fazer nada. O Ser que está separado do único centro de responsabilidade emocional-volitiva é um rascunho grosseiro, uma variante possível não reconhecida do Ser único; apenas através da participação responsável efetuada por um único ato ou ação pode alguém sair do reino das infinitas versões rascunhadas e reescrever a própria vida uma vez por todas na forma de uma versão definitiva.

A categoria de experimentar o mundo real, o Ser real – como evento – é uma categoria de unicidade ou singularidade. Experimentar um objeto é tê-lo como algo realmente único ou singular, mas essa singularidade do objeto e do mundo pressupõe o fato de ele estar correlacionado com minha própria unicidade ou singularidade. Tudo que é universal[122] e pertence ao sentido abstrato adquire seu peso e obrigatoriedade reais apenas em correlação com a real unicidade.

Pensamento participativo (não indiferente) é, de fato, a compreensão emocional-volitiva do Ser na sua unicidade concreta sob a base de um não-álibi no Ser. Isto é, é um pensamento que age, um pensamento que se refere a si mesmo como à única ação responsável.

Mas aqui surge um número de conflitos com o pensamento teórico e com o mundo do pensamento teórico. O Ser-evento real, o qual é tanto dado como

projetado[123] como algo a ser determinado em tons emocionais-volitivos, e que se correlaciona com o centro único de responsabilidade – o real Ser-evento é determinado em seu unicamente importante, pesado e necessário sentido de evento (em sua verdade, *pravda*) *não* em e por si mesmo, mas se determina precisamente em *correlação* com minha própria obrigatória[124] unicidade: a "face" necessariamente real do vento é determinada por mim mesmo do meu lugar único. Mas se isso é assim, então segue-se que há tantos mundos diferentes do evento quantos centros individuais de responsabilidade, isto é, *eus* (selves) participativos únicos (não indiferentes), e seu número é vasto. Se a "face" do evento é determinada do único lugar de um eu[125] participativo, então há tantas "faces" quantos diferentes lugares únicos. Mas onde, então, está a "face" única e unitária? Se a minha relação com o mundo é essencial para o mundo, isto é, minha relação ou atitude é *real* no mundo pelo seu valor emocional-volitivo, isto é, é *reconhecida* (1 palavra ilegível), então este valor reconhecido, a pintura emocional-volitiva do mundo, apresenta-se para mim de um modo, enquanto para outro de outro modo. Ou talvez tenhamos que reconhecer a dúvida como constituindo uma espécie de valor perfeitamente distinta? Sim, nós reconhecemos a dúvida como um valor distintivo. É precisamente a dúvida que forma a base da nossa vida como agente efetiva, e isso acontece sem entrar em contradição com a cognição teórica. O valor da dúvida não entra em contradição, de modo algum, com a verdade (*pravda*) única e unitária: é precisamente esta verdade única e unitária do mundo que exige dúvida.

É exatamente essa verdade que requer de mim realizar plenamente, do meu lugar único, minha participação única no Ser. A unidade do todo condiciona os papéis únicos e absolutamente irrepetíveis de todos os participantes. Se o Ser fosse algo determinado, acabado e petrificado com relação ao seu conteúdo, ele destruiria a multidão dos mundos pessoais unicamente válidos, mas é justamente esse Ser que produz pela primeira vez o evento unitário.

Um evento unitário e auto-equivalente é alguma coisa que poderia ser lida, *post factum*, por uma consciência destacada (não-participante)[126], não interessada no evento; mas mesmo nesse caso haveria ainda algo que

permaneceria inacessível a ela, isto é, a própria *eventicidade* do evento. Para um participante real da ocorrência do evento, tudo é atraído em direção e concentrado em volta do ato ou ação únicos que ele está para realizar – em sua totalmente não-predeterminada, concreta, única e forçada obrigatoriedade. O ponto é que não há contradição nem *tem de haver* contradição entre as visões de mundo valorativas de cada participante, seja de dentro da consciência de cada um, seja simplesmente do lugar único ocupado por cada um deles. A verdade (*pravda*) do evento não é a verdade que é auto-idêntica e auto-equivalente em seu conteúdo (*istina*), mas é a posição justa e única de cada participante – a verdade (*pravda*) do dever ser concreto, real, de cada participante. Um simples exemplo deve deixar claro o que foi dito.

Eu amo um outro, mas não posso amar a mim mesmo; o outro me ama, mas não ama a si mesmo. Cada um está certo em seu próprio lugar, e está certo responsavelmente, não subjetivamente. Do meu lugar único apenas eu-para-mim constitui um *eu*, enquanto todos os outros são *outros* para mim (no sentido emocional-volitivo da palavra). Porque, afinal, meu ato realizado (e meu sentimento – como ato realizado) orienta-se precisamente com referência àquilo que é condicionado pela unicidade e irrepetibilidade do meu próprio lugar. Na minha consciência emocional-volitiva, o outro está em seu *próprio* lugar, na medida em que o amo como *um outro*, e não como a mim mesmo. O amor do outro por mim soa emocionalmente de um modo inteiramente diferente para mim – no meu próprio contexto pessoal – do que soa o meu mesmo amor por ele, e isso obriga-nos, a ele e a mim, a coisas inteiramente diferentes. Mas, é claro, não há contradição aqui. Uma contradição poderia surgir para alguma terceira parte, isto é, para uma consciência não-encarnada, destacada (não participante). Para essa consciência, haveria valores auto-equivalentes em si mesmos – seres humanos, e não *eu* e o *outro*, o que soa de um modo fundamentalmente e essencialmente[127] diferente do ponto de vista valorativo.

Nem pode surgir uma contradição entre contextos valorativos únicos e afirmados. O que significa um "contexto afirmado de valores"? Significa a totalidade de valores que são válidos não para um ou outro indivíduo e um ou

outro período histórico, mas para toda a espécie humana histórica. Mas eu, o único eu, devo assumir uma atitude emocional-volitiva particular com relação à toda humanidade histórica: eu devo afirmá-la como realmente válida para mim, e quando eu faço isso, tudo que é válido para a humanidade histórica será igualmente válido para mim. O que significa afirmar que a humanidade histórica reconhece em sua história ou em sua cultura certas coisas como valores? É uma afirmação de uma *possibilidade* vazia de conteúdo, não mais. Ou o que me interessa que haja um *a* no Ser para quem um *b* é valioso? É uma questão inteiramente diferente quando eu participo unicamente no único ser de um modo emocional-volitivo, afirmado. Na medida em que eu afirme meu lugar próprio e único no Ser unitário da humanidade histórica, na medida em que eu sou seu não álibi, isto é, mantenho uma relação emocional-volitiva ativa com relação a ele, eu assumo uma posição emocional-volitiva em relação aos valores que ele reconhece. Claro, quando falamos da humanidade histórica, nós *entonamos* essas palavras; nós não podemos nos destacar de uma relação emocional-volitiva particular com relação a elas; elas não coincidem para nós com seu conteúdo-sentido; elas entram em correlação com um único participante e começam a brilhar com a luz do valor real.

Do meu próprio lugar único, uma abordagem se abre ao mundo todo em sua unicidade, e para mim ela se abre apenas deste lugar. Como espírito desencarnado, eu perco minha relação necessária, de dever-ser com o mundo, eu perco a realidade do mundo. Não existe o "homem-em-geral"; *eu* existo, e um *outro* particular concreto existe – meu íntimo[128], meu contemporâneo (humanidade social), o passado e o futuro de seres humanos reais (da humanidade histórica real). Todos esses são momentos valorativos do Ser que são válidos individualmente e não universalizam ou generalizam o único Ser, e se revelam [?] para mim do meu único lugar no Ser como as bases do meu não-álibi no Ser. A totalidade do conhecimento universal ou geral, por outro lado, define o homem em geral (como *Homo sapiens*). Que ele seja mortal, por exemplo, adquire seu sentido de valor apenas do meu lugar único, enquanto eu morra, meu vizinho morra e toda a humanidade histórica morra. E, é claro, o sentido

valorativo, emocional-volitivo, da minha morte, da morte de um outro que me é caro, e o fato da morte de qualquer pessoa real é profundamente diferente em cada caso, porque são todos momentos diferentes no Ser-evento único. Para um sujeito desencarnado, destacado (não participante), todas as mortes podem ser iguais. Ninguém, entretanto, vive num mundo no qual todos os seres humanos sejam – com relação ao valor – igualmente mortais. (Devemos lembrar que viver de dentro de mim mesmo, de meu único lugar no Ser, não significa de modo algum que eu viva apenas para mim mesmo. Porque é apenas do meu próprio lugar único que o *auto-sacrifício* é possível, isto é, a centralidade responsável de mim mesmo pode ser uma centralidade de *auto-sacrifício*.)

Não existe um valor auto-equivalente válido reconhecido universalmente, porque a sua validade reconhecida é condicionada não pelo seu conteúdo, tomado em abstração, mas pelo fato de se *correlacionar* com o lugar único de um participante. É desse lugar único que todos os valores e qualquer outro ser humano com todos seus valores pode ser reconhecido, mas ele deve ser realmente *reconhecido.* Uma simples verificação teórica do fato de que alguém reconhece alguma espécie de valores não nos obriga a fazer nada nem nos leva para fora dos limites do Ser como algo dado, para fora dos limites da vazia possibilidade, enquanto eu não estabeleci firmemente minha participação própria única nesse Ser.

A cognição teórica de um objeto que exista por si, independentemente de sua posição real no mundo único do ponto de vista do lugar único de um participante, é perfeitamente justificada. Mas isso não constitui a última cognição; constitui apenas um momento auxiliar, técnico, de tal última cognição. A minha abstração do meu próprio lugar único no Ser, *como se eu estivesse* desencarnado de mim mesmo, é por si mesmo um ato ou ação responsável que se realiza do meu próprio lugar único, e todo conhecimento com um determinado conteúdo (a possível auto-equivalência dada do Ser) que se obtém desse modo deve ser encarnado por mim, deve ser traduzido na linguagem do pensamento participativo (não indiferente), deve submeter-se à questão de qual obrigação o dado conhecimento impõe sobre mim – meu único eu – do meu lugar único. Isto

é, ele deve ser colocado em correlação com minha própria unicidade ou singularidade na base do meu não-álibi no Ser e num tom emocional-volitivo. Assim, o conhecimento de [*znanie*] um conteúdo do objeto-em-si se torna um conhecimento dele *para mim* – torna-se uma *cognição* [*uznanie*] *que responsavelmente me obriga*.[129] Abstrair de mim mesmo é um artifício técnico que se justifica quando eu abordo o objeto do meu lugar único real no Ser, onde eu, o conhecedor, me tornei responsável e sujeito ao dever pela minha cognição [*uznanie*]. Todo o contexto infinito do conhecimento teórico humano possível – ciência – deve se tornar alguma coisa *responsavelmente conhecida* [*uznanie*] para mim como um único participante, e isso em nada diminui e distorce a verdade autônoma [*istina*] do conhecimento teórico, mas, pelo contrário, complemente-a ao ponto de torná-la uma verdade necessariamente válida [*pravda*].[130] Uma tal transformação do *saber-de* [*znanie*] para a cognição responsável [*uznanie*] está muito longe de ser uma questão de sua utilização imediata, como um momento técnico ou instrumental, para satisfazer algum necessidade prática na viva vivida. Deixe-me repetir: para viver de dentro de si mesmo não significa viver para si, mas significa ser um participante responsável de dentro de si, afirmar o não-álibi real e compulsório no Ser.

A participação no Ser-evento do mundo em seu conjunto não coincide, do nosso ponto de vista, com a irresponsável auto-entrega ao Ser, com ser-possuído pelo Ser. O que acontece nesse caso é que o momento passivo na minha participação para o primeiro plano, enquanto minha auto-atividade a ser realizada se reduz. A aspiração da filosofia de Nietzsche se reduz numa extensão considerável a essa possessão pelo Ser (participação unilateral); seu resultado último é o absurdo do Dionisismo contemporâneo.[131]*

O fato realmente experimentado da minha real participação é empobrecido aqui tanto quanto o Ser afirmado toma possessão daquele que o afirma, isto é, a empatia com o Ser participativo real leva à perda de si nele (não se pode ser um impostor), a renúncia da própria unicidade do dever-ser.

Uma consciência encarnada, participativa, pode parecer limitada, estreitamente subjetiva, apenas quando se opõe à consciência da cultura como

uma consciência auto-suficiente. É como se nos apresentassem dois contextos de valor, duas espécies de vida: a vida do mundo inteiro sem fronteiras em seu conjunto, que só pode ser conhecido objetivamente, e minha pequena vida pessoal. O sujeito do primeiro é o mundo como um todo, enquanto o do segundo é um sujeito simples e fortuito. Esta contraposição, entretanto, não é uma contraposição quantitativa, matemática, entre o vasto mundo sem fronteiras e um ser humano muito pequeno, isto é, entre uma unidade e um grande número de unidades (seres). Pode-se, é claro, realizar essa contraposição entre o mundo e um ser humano particular do ponto de vista de uma teoria universal ou geral, mas isso não é o que constitui seu sentido real. Pequeno e grande não são categorias puramente teóricas aqui; elas são categorias puramente valorativas. E a questão que deveria ser feita é: em que plano esta justaposição valorativa é realizada de modo a ser necessária e realmente válida? A resposta é: apenas em uma consciência participativa (não indiferente). A compulsiva inspiração da minha pequena vida e do mundo infinito é aquela do meu participativo (não indiferente) não-álibi no ser; essa é uma expansão responsável do contexto de valores reconhecidos do meu lugar único. Mas se eu me destaco desse lugar único, uma cisão surge entre o possível mundo infinito da cognição e o mundo muito pequeno de valores que foram reconhecidos por mim.

É apenas de dentro deste pequeno porém necessariamente real mundo que essa expansão (por princípio infinita) pode ocorrer, mas não através de dissociação ou contraposição. Nesse último caso, o insignificantemente pequeno mundo da realidade seria invadido por todos os lados pelas ondas da possibilidade vazia, e o resultado inevitável dessa possibilidade vazia seria a cisão da minha pequena realidade em duas. O jogo sem freios da objetividade vazia é capaz apenas de perder o todo presente, a realidade irresolvivelmente necessária; por si, ele apenas dá um valor meramente possível [?] às infinitas possibilidades.[132] É então que nasce a infinitude de cognição: em vez de trazer todo o (possível) conhecimento teórico [*poznanie*] do mundo[133] em comunhão com nossa real vida-de-dentro como cognição responsável [*uznanie*], nós tentamos levar nossa vida real em comunhão com um contexto teórico possível,

ou identificando como essenciais apenas os momentos universais da nossa vida real, ou compreendendo nossa vida real no sentido de ela ser uma pequena migalha do espaço e do tempo de um grande todo espacial e temporal, ou lhe dando uma interpretação simbólica.

O que acontece em todos esses casos é que a unicidade viva, necessária e inescapável de nossa vida real se dilui na água da possibilidade vazia meramente pensável. Amar [?] corporalidade [?][134] é considerado válido apenas como um momento da matéria infinita, para nós indiferente, ou como um exemplar do *Homo sapiens*, ou como um representante de sua própria ética, ou como uma encarnação do princípio abstrato do Eterno Feminino. Aquilo que tem validade real sempre se torna um momento daquilo que é possível: minha própria vida se torna a vida de um homem em geral, e essa vida por sua vez se torna uma das manifestações da vida do mundo. Todos esses infinitos contextos de valor, entretanto, não estão enraizados em nada: eles são apenas possíveis em mim, independentemente do Ser objetivo e universalmente válido. E no entanto tudo que nós precisamos fazer é encarnar responsavelmente o ato mesmo do nosso pensar até sua conclusão última – subscrevê-lo – e nós nos tornaremos participantes reais no interior do Ser-evento, de nosso lugar único.

Entretanto, meu ato realmente realizado sob a base do meu não-álibi no Ser (meu ato realizado como pensamento, sentimento, como realização prática) entra em imediata proximidade à fronteira última do Ser-evento, e é orientado no evento do Ser como num todo unitário e único. Por mais cheio de conteúdo que um pensamento possa ser, ou por mais concreto e individual que seja uma ação, em seu domínio pequeno porém real ele participa do todo infinito. E isso de modo algum significa que eu deva conceber a mim mesmo, a minha ação, e a este todo, como constituindo algo determinado em conteúdo; isso não é nem possível nem necessário. Minha mão esquerda pode não saber o que a mão direita está fazendo, e mesmo assim minha mão direita está realizando a verdade [*pravda*]. E isso acontece não no sentido da observação de Goethe: “Em tudo que nós criamos corretamente, devemos ver uma imagem de tudo que pode ser criado corretamente”. Aqui nós temos uma instância de interpretação simbólica baseada

num paralelismo dos dois mundos: este paralelismo introduz um momento de ritualidade no ato ou ação concretamente real.

Orientar um ato ou ação dentro do todo do Ser-evento único não significa de modo algum que nós o traduzimos na linguagem de valores mais altos, onde o evento concreto, real, participativo (não indiferente) no qual o ato se orienta imediatamente seja apenas uma representação ou reflexo daqueles valores. Eu participo do evento pessoalmente, e cada objeto ou pessoa com que eu tenha o que fazer na minha vida única participa pessoalmente. Eu *posso* realizar um ato político ou um ritual religioso na qualidade de representante, mas isso já constitui uma ação especializada, a qual pressupõe o fato de eu ter sido realmente autorizado a fazê-lo. Mas mesmo aqui eu não abdico definitivamente da minha responsabilidade pessoal; ao contrário, meu *status* de representante autorizado por si só leva em conta minha responsabilidade pessoal. A pressuposição tácita do ritualismo da vida *não* é humildade, mas orgulho. É preciso desenvolver a humildade ao ponto de participar em pessoa e ser responsável em pessoa. Tentando compreender nossa vida inteira como representação secreta e cada ato nosso como um ato ritual, nós nos transformamos em impostores ou fingidores.

Ser um representante não abole, mas simplesmente especializa, minha responsabilidade pessoal. A afirmação-reconhecimento real do todo que eu devo representar é meu ato pessoalmente responsável. Se esse ato é excluído e eu permaneço apenas o portador de responsabilidade especial, eu me torno possuído, e minha ação, separada das raízes ontológicas da participação pessoal, se torna fortuita em relação àquela unidade última e única na qual não está enraizada, do mesmo modo como o domínio que especializa minha ação não está enraizado para mim. Tal separação do contexto único e a perda da participação única no curso da especialização são especialmente freqüentes no caso da responsabilidade política. A mesma perda da unidade única ocorre como um resultado da tentativa de ver em cada outro, em cada objeto de um dado ato ou ação, *não* uma unicidade concreta que participa no Ser *pessoalmente*, mas um representante de um certo grande todo. Isso não aumenta a responsabilidade e o caráter ontológico não-fortuito da minha ação realizada, mas, pelo contrário, torna-a mais leve e de

certo modo a des-realiza: a ação é injustificadamente orgulhosa, e a única conseqüência disso é que a concretude real da unicidade ou singularidade necessariamente real começa a se decompor em possibilidades de sentido abstratas. Para enraizar a ação, a participação pessoal do ser único e do objeto único deve estar em primeiro plano, porque mesmo se você for um representante de um grande todo, você será primeiro e antes de tudo um representante pessoal. E o próprio grande todo é composto não de momentos universais ou gerais, mas de momentos concretamente individuais.[135]

A validade necessária e concretamente real do ato realizado em um dado contexto único (de qualquer espécie), isto é, o momento de atualidade nele, é precisamente sua orientação dentro do todo do Ser único real.

O mundo em que um ato realizado orienta-se sob a base de sua participação única no Ser – este é o objeto da filosofia moral. Mas o ato ou ação não conhece esse mundo como uma entidade de conteúdo determinado; o ato realizado tem a ver apenas com uma única pessoa e um único objeto, quando, além do mais, essa pessoa e esse objeto são dados em tons individuais emocionais-volitivos. Esse é um mundo de nomes próprios, um mundo *desses* objetos e de datas particulares da vida. Uma descrição probatória do mundo de uma vida-ação única, de dentro da ação realizada e sob a base de seu não-álibi no ser, constituiria uma *confissão*, no sentido de um relato individual e único a alguém de suas próprias ações.

Mas esses mundos concretamente individuais, irrepetíveis, de consciências que realmente agem (dos quais, como componentes reais, o Ser-evento unitário e único vem a ser composto) incluem momentos comuns – não no sentido de conceitos universais ou leis, mas no sentido de momentos ou constituintes comuns em suas várias arquitetônicas concretas. É essa arquitetônica concreta do mundo real do ato realizado que a filosofia moral tem de descrever, isto é, *não* o esquema abstrato mas o plano ou desenho concreto do mundo de uma ação ou ato unitário e único, os momentos básicos concretos de sua construção de sua mútua disposição. Esses momentos básicos são eu-para-mim, o outro-para-mim e eu-para-o-outro. Todos os valores da vida e cultura

reais estão dispostos em torno dos pontos básicos arquitetônicos do mundo real do ato realizado ou ação: valores científicos, valores estéticos, valores políticos (incluindo tanto os éticos como sociais), e, finalmente, valores religiosos. Todos os valores espácio-temporais e todos os valores de conteúdo são atraídos para e concentrados em torno desses momentos centrais emocionais-volitivos: eu, o outro, e eu para o outro.

A primeira parte do nosso estudo será devotada ao exame desses momentos fundamentais na arquitetônica do mundo real do ato realizado ou ação – o mundo realmente experimentado, e não o mundo meramente pensável. A segunda parte será devotada à atividade estética como um ato ou ação realmente realizado, tanto de dentro de seu produto quanto do ponto de vista do autor como um participante responsável,[136] e [2 palavras ilegíveis] à ética da criação artística. A terceira parte será devotada à ética da política, e a quarta e última parte à religião. A arquitetônica desse mundo é reminiscente da arquitetônica do mundo de Dante e do mundo do teatro dos mistérios medievais (nos mistérios e na tragédia a ação é também posta em proximidade imediata com os limites últimos do Ser).[137]

A crise contemporânea é, fundamentalmente, uma crise da ação contemporânea [*postupok*]. Um abismo se criou entre o motivo do ato realmente realizado ou ação e o seu produto. Mas, em conseqüência disso, o produto da ação, separado de suas raízes ontológicas, também murchou. O dinheiro pode se tornar o motivo da ação que constrói um sistema moral. Em relação ao presente momento, o materialismo econômico está certo, embora não porque os motivos do ato realmente realizado penetraram dentro do produto, mas antes pelo contrário: o produto em sua validade isola-se do ato realmente realizado em sua motivação real. Mas a situação não pode ser retificada de dentro do produto: é impossível abrir caminho daqui para o ato realmente realizado. Ela só pode ser retificada de dentro do próprio ato.

Os mundos teóricos e estéticos têm sido deixados em liberdade, mas de dentro desses mundos é impossível conectá-los e trazê-los em comunhão com a unidade última, isto é, encarná-los. Uma vez que a teoria separou-se do ato

realmente realizado e se desenvolve de acordo com sua própria lei imanente, a própria ação, tendo libertado a teoria de si, começa a se deteriorar. Toda a energia da ação responsável é desviada para o domínio autônomo da cultura, e, como resultado, o ato realizado, destacado dessa energia, afunda ao nível da motivação elementar biológica e econômica, isto é, perde todos os seus momentos ideais: é precisamente isso que constitui o estado de civilização[138]. Toda a riqueza da cultura é colocada a serviço do ato biológico. A teoria consagra o ato realizado ou ação ao reino do Ser bruto, exaure-o de todos os seus momentos de idealidade e os arrasta para seu domínio autônomo e auto-suficiente, isto é, empobrece totalmente do ato realmente realizado. Esta é a fonte da qual o Tolstoiísmo e todas as formas de niilismo cultural extrai sua inspiração motivadora.[139]

Dado esse estado de coisa, pode parecer que o que permanece, depois que subtraímos os momentos de sentido da cultura objetiva, é a subjetividade biológica nua, o ato como necessidade biológica. É por isso que parece que eu sou objetivo e espiritual apenas como um poeta ou um cientista-acadêmico [*uchënyi*], isto é, apenas de dentro do produto que eu criei. E é de dentro desses objetos construídos que minha biografia espiritual deve ser construída; depois de subtraí-los, tudo que resta é um ato subjetivo. Tudo que tem validade objetiva na ação realizada se torna parte daquele domínio de cultura ao qual pertence o objeto produzido pela ação. Uma complexidade extraordinária do produto e uma simplicidade elementar do motivo. Nós evocamos o fantasma da cultura objetiva, e agora não sabemos como exorcizá-lo.

Essa é a fonte da crítica de Spengler, a fonte de suas memórias metafísicas e de seu inserir a história no espaço entre a ação e sua expressão na forma de uma ação válida.[140] Na base de uma ação real está um ser-em-comunhão com a unidade única; o que é responsável não se dissolve no que é especializado (política), ou então o que nós teríamos seria não uma ação responsável mas uma ação técnica ou instrumental. Uma tal ação responsável, contudo, não deve se opor à teoria e ao pensamento, mas incorporá-los em si como momentos necessários que são totalmente responsáveis. Não é isso que

encontramos em Spengler. Ele opõe a ação à teoria, e, para não cair num vazio, coloca a história no espaço entre elas. Se tomamos a ação contemporânea isoladamente da teoria auto-suficiente, obtemos um ato biológico ou instrumental. A história não a salva, porque não está enraizada na unidade única última.

A vida pode ser conscientemente compreendida[141] apenas na concreta responsabilidade. Uma filosofia da vida só pode ser uma filosofia moral. A vida só pode ser compreendida como evento em processo, e não como um Ser enquanto dado. Uma vida que se afastou da responsabilidade não pode ter uma filosofia: ela é, por princípio, fortuita e incapaz de ser enraizada.

1

O mundo no qual um ato ou ação realmente se desenvolve, no qual ele é realmente completado, é um mundo unitário e único, experimentado concretamente: é um mundo que é visto, ouvido, tocado e pensado, um mundo impregnado em seu todo dos tons emocionais-volitivos da validade afirmada dos valores. A realidade da unicidade unitária desse mundo (sua unicidade emocional-volitiva, pesada, necessária, e não a unicidade relativa ao conteúdo) é garantida pelo reconhecimento de minha participação única nesse mundo, por meu *não-álibi* nele. A minha participação reconhecida produz um dever concreto – o *dever* de realizar a inteira unicidade, a unicidade totalmente insubstituível de ser, com relação a cada constituinte desse ser; e isso significa que minha participação transforma cada manifestação minha (sentimento, desejo, humor, pensamento) em minha própria ação ativamente responsável.

Esse mundo é dado para mim, do meu único lugar no Ser, como um mundo que é concreto e único. Para a minha consciência participativa[142] que age, esse mundo, como um todo arquitetônico, está disposto em torno de mim como em torno daquele único centro do qual minha ação flui ou aparece: eu *dou com* esse mundo, tanto quanto eu venho ou fluo de dentro de mim mesmo no meu ato

ou ação de ver, pensar ou fazer alguma atividade prática.

Em correlação com meu lugar único de sair-de-dentro-de-mim nesse mundo, todas as relações espaciais e temporais imagináveis ganham um centro de valor em torno do qual elas se dispõem em um certo todo arquitetônico concreto e estável, e essa unidade *possível* se torna unicidade *real.* Meu lugar único ativo não é apenas um centro geométrico abstrato, mas constitui um centro concreto, responsável, emocional-volitivo, da concreta multiplicidade do mundo, no qual o momento espacial e temporal – o lugar real único e o dia e hora reais, únicos, históricos de realização – é um momento necessário mas não exaustivo da minha real centralidade – minha centralidade para mim mesmo.[143] Planos que, do ponto de vista abstrato, são diferentes (determinação espácio-temporal, tons emocionais-volitivos, significados) contraem-se e concentram-se aqui para formar uma unidade concreta e única. "Alto", "acima", "abaixo", "finalmente", "não ainda", "já", "é necessário", "dever", "além", "mais perto", etc. – todas essas expressões adquirem não apenas um conteúdo-sentido, isto é, assumem um [caráter] imaginável apenas possível, mas adquirem uma validade ou eficácia real, experimentada, pesada e necessária, completamente determinada, do lugar único da minha participação no Ser-evento. Essa participação real de um ponto concretamente único no Ser engendra o peso real do tempo e o valor intuível-palpável[144] do espaço, torna todas as fronteiras pesadas, não-fortuitas e válidas: o mundo como um todo unitário e único, real e responsavelmente experimentado.

Se eu me abstraio do centro que constitui o ponto de partida da minha participação única no Ser, e eu faço isso, além do mais, não apenas da determinação de conteúdo da minha participação (determinação com respeito a tempo, espaço, etc.), mas também do fato de ela ser realmente, emocionalmente e volitivamente reconhecida e afirmada, então a unicidade concreta e a necessária realidade do mundo começará inevitavelmente a se decompor; ela se desintegrará em momentos e relações abstratamente universais, meramente possíveis, que podem ser reduzidos a uma unidade meramente possível, igualmente abstrato-universal. A arquitetônica concreta de um mundo realmente experimentado será substituída por uma unidade sistemática não-temporal, não-espacial e não

valorativa de momentos abstratamente universais. Cada momento constituinte dessa unidade é logicamente necessária dentro do sistema, mas o próprio sistema em seu todo é apenas algo relativamente possível. É apenas em correlação comigo mesmo – aquele que pensa ativamente – e como ação realmente realizada do meu pensamento responsável que um tal sistema se enraíza na unicidade real e valorativamente eficaz ou válida desse mundo. Tudo o que é abstratamente universal ou geral não é um momento da experiência vivida do mundo imediatamente, o modo como *essa* pessoa é, *esse* céu, *essa* árvore; ele constitui um tal momento indiretamente – como o aspecto de conteúdo-sentido *deste* pensamento único real, *deste* livro real. É somente desse modo que ele realmente vive e participa, e não por si, não em sua auto-suficiência com relação ao sentido ou significado.

Mas não é um sentido ou significado eterno[145], considerando que *esta* realidade de uma consciência e *esta* realidade de um livro[146] são transitórias? Além da realização de significado, contudo, a eternidade de significado não senão uma eternidade possível, não valorativa, uma eternidade sem validade. Se, afinal, esta eternidade-em-si de significado fosse realmente válida com relação ao valor, então o ato de encarná-la, de pensá-la, o ato de sua efetiva realização pelo pensamento-ação, seria supérfluo e desnecessário; a eternidade de significado se torna alguma coisa realmente valiosa – alguma coisa realmente válida ou eficaz – apenas quando está correlacionada com esse ato. O significado eterno se torna um valor atuante para o pensamento-ação, como um momento constituinte deste pensar, apenas quando está correlacionado com a realidade: a eternidade realmente valiosa *deste* pensamento, *deste* livro.[147] Mas aqui também a luz do valor é uma luz tomada de empréstimo: o que é necessariamente valioso em última instância é a eternidade real da própria realidade concreta em seu todo: *desse* ser humano, *desses* seres humanos e seu mundo com todos os seus momentos reais. E é daí que o significado eterno de um pensamento realmente realizado brilha com a luz do valor.

Qualquer coisa tomada independentemente de, e sem referência ao centro único de valor do qual flui a responsabilidade de um ato realizado se

desconcretiza e se des-realiza: ela é despojada de seu peso com relação ao valor, ela perde sua obrigatoriedade emocional-volitiva, e se torna uma possibilidade vazia, abstratamente universal.

Do lugar único da minha participação no Ser, tempo unitário e espaço unitário são individualizados e trazidos em comunhão com o Ser como momentos constituintes de uma unicidade concreta e valorada. Do ponto de vista teórico, o espaço e o tempo da minha vida constituem segmentos insignificantes do tempo e do espaço unitários (insignificantes do ponto de vista abstratamente quantitativo; o pensamento participativo, contudo, usualmente introduz um tom valorativo aqui); e, é claro, apenas isso garante que o sentido de suas definições nos juízos permanece unívoco. Mas de dentro da minha vida participante esses segmentos adquirem um centro unitário de valor, e é isso que transforma o espaço e o tempo reais numa individualidade única, mesmo se aberta.[148]

O tempo e o espaço matemáticos garantem o sentido unitário possível de juízos possíveis (um juízo real requer interesse emocional-volitivo real), enquanto minha participação real no tempo e no espaço, do meu lugar único no Ser, garante sua realidade inescapavelmente obrigatória e sua unicidade valorativa – como se os investisse de carne e de sangue. De dentro da minha real participação e com relação a ela, todo o tempo e o espaço matematicamente possíveis (os infinitos possíveis passado e futuro) se tornam valorativamente consolidados; é como se raios de luz se irradiassem da minha unicidade e, passando através do tempo, confirmassem a humanidade histórica, impregnando com a luz do valor todo o tempo possível e toda a própria temporalidade enquanto tal, porque eu próprio realmente compartilho a temporalidade. Tais definições de tempo e espaço como “infinito”, “eternidade”, “ausência de limites”, que são tão abundantes no nosso pensamento participativo emocional-volitivo da vida vivida, não funcionam de modo algum como conceitos puramente teóricos em filosofia, em religião, na arte e no uso real. Ao contrário, estão vivas em nosso pensamento devido a certos momentos do sentido valorativo que lhes é peculiar; elas brilham com a luz do valor quando correlacionadas com minha própria unicidade participante.

É preciso lembrar aqui: viver de dentro de mim mesmo, fluir de dentro de mim nas minhas ações, não significa de modo algum que eu vivo e ajo para meu próprio bem. A centralidade da minha participação única no Ser, dentro da arquitetônica do mundo realmente experimentado, não consiste na centralidade de um valor positivo [?] para o qual tudo o mais no mundo seria apenas um fator auxiliar. Eu-para-mim constitui o centro do qual surge ou flui meu ato realizado e minha auto-atividade de afirmar e reconhecer qualquer valor, porque esse é o único ponto em que eu participo responsavelmente no Ser único; é o centro de operações, o quartel general que dirige minhas possibilidades e meu dever no Ser-evento. É apenas desse meu lugar único no Ser que eu *posso* e *devo* ser ativo. Minha participação confirmada e reconhecida no Ser não é simplesmente passiva (a alegria de ser), mas é primeiro e antes de tudo ativa (o *dever* de realizar meu lugar único). Este não é um valor vital supremo que sistematicamente estabeleça todos os outros valores como valores relativos, como valores condicionados por ele.

Não é nossa intenção construir um sistema logicamente unificado de valores com o valor fundamental – minha participação no Ser – situado à frente, ou, em outras palavras, construir um sistema ideal de vários valores possíveis. Nem propomos dar uma transcrição teórica dos valores que têm sido realmente, historicamente, reconhecidos pela humanidade, de modo a estabelecer entre eles relações lógicas tais como subordinação, co-subordinação, etc., isto é, de modo a sistematizá-los. O que nós queremos fornecer não é um sistema, nem um inventário sistemático de valores, onde conceitos puros (auto-idênticos em conteúdo) interconectam-se sob a base da correlação lógica. O que queremos fazer é uma representação, uma descrição da arquitetônica real, concreta, do mundo dos valores experimentados – não com um fundação analítica à frente, mas com aquele centro real, concreto, tanto espacial quanto temporal, do qual surgem avaliações, asserções e ações, e onde os membros constituintes são objetos reais, interconectados por relações-eventos[149] no evento único do Ser (nesse contexto as relações lógicas constituem apenas um momento, ao lado dos momentos concretos espaciais, temporais e emocionais-volitivos).

Para dar uma idéia preliminar da possibilidade de uma arquitetônica valorativa concreta, vamos analisar aqui o mundo da visão estética – o mundo da arte. Em sua concretude e sua impregnação com o tom emocional-volitivo, este mundo está mais perto do mundo unitário e único do ato realizado do que qualquer outro mundo abstrato cultural (tomado isoladamente). Uma análise desse mundo nos ajudaria a chegar mais perto de um entendimento da estrutura arquitetônica do mundo-evento real.[150]

A unidade do mundo na visão estética não é uma unidade de significado ou sentido – não uma unidade sistemática, mas uma unidade que é concretamente arquitetônica: o mundo se dispõe em torno de um centro valorativo concreto, que é visto e amado e pensado. O que constitui esse centro é o ser humano: tudo nesse mundo adquire significância, sentido e valor apenas em correlação com o homem – como aquilo que é humano. Todo Ser possível e todo significado possível se dispõe em torno do ser humano como o único centro e o único valor; tudo (e aqui a visão estética não tem limites) deve ser correlacionado com o ser humano, deve se tornar humano. Isso não significa, contudo, que seja o herói de uma obra que deva ser apresentado como um valor que tem um conteúdo positivo, no sentido de anexar nele algum epíteto valorativo positivo, tais como "bom", "belo" e semelhantes. Ao contrário, os epítetos podem ser todos negativos, o herói pode ser mau ou deplorável, ou alguém vencido ou derrotado sob todos os aspectos. No entanto, na visão estética é sobre ele que se fixa minha atenção *interessada,* e tudo o que constitui o melhor com relação ao conteúdo está disposto em torno *dele* – do mau – como em torno daquele que, apesar de tudo, é o único centro de valores. Na visão estética você ama um ser humano não porque ele é bom, mas, antes, um ser humano é bom porque você o ama.[151] É isso que constitui o caráter específico da visão estética.

O inteiro *topos* de valores, a arquitetônica inteira da visão, seriam completamente diferentes se ele não fosse aquele que constitui o centro de valores. Se eu contemplo um quadro mostrando a destruição e a desgraça inteiramente justificada de uma pessoa que eu amo, esse quadro será completamente diferente, do ponto de vista do valor, quando não tenho nenhum

interesse pela pessoa destruída. E isso ocorre não porque eu vou tentar justificá-lo, contra o sentido e a justiça; tudo isso pode ser excluído, e o quadro pode ser justo e realista em seu conteúdo. E no entanto a pintura ainda será diferente, diferente em seu *topos* essencial, na disposição valorativamente concreta de suas partes e detalhes, em sua inteira arquitetônica: o que eu verei serão diferentes traços de valor, diferentes momentos, e uma diferente disposição desses momentos, porque o centro concreto da minha ação de ver e formar o quadro será diferente. Isso não será uma distorção tendenciosa, subjetiva da visão, porque a arquitetônica da visão não afeta o aspecto de conteúdo-sentido do evento. O aspecto do conteúdo-sentido, abstratamente considerado, permanece idêntico e auto-equivalente, enquanto os concretos centros de valor podem ser diferentes (incluindo aqui a avaliação do significado do ponto de vista de algum valor particular que tenha um determinado conteúdo – do ponto de vista do bom, do belo, do verdadeiro). Mas esse aspecto de conteúdo-sentido auto-idêntico é apenas um momento da arquitetônica concreta inteira como um todo, e a posição desse momento abstrato é diferente quando os centros de valor da visão são diferentes. Afinal, quando um e o mesmo objeto (um e o mesmo do ponto de vista de seu conteúdo-sentido) é contemplado de diferentes pontos de um único espaço por várias pessoas diferentes, ele ocupa lugares diferentes e é apresentado diferentemente dentro do todo arquitetônico constituído pelo campo de visão dos diferentes observadores; além disso, a sua identidade de sentido entra como tal na composição da visão concreta como um de seus momentos, só que nesse caso a identidade se reveste de traços concretos individualizados. Mas na contemplação do evento, a posição espacial abstrata é apenas um momento na posição unitária tomada pelo participante desse evento.

Do mesmo modo, um juízo de valor sobre uma e mesma pessoa que seja idêntico em seu conteúdo ("ele é mau") pode ter entonações reais diferentes, dependendo do real e concreto centro de valores nas circunstâncias dadas: é realmente ele que eu amo, ou o que é realmente caro para mim é o valor concreto em relação ao qual ele é um fracasso, enquanto ele próprio não me interessa em nada? Essa diferença não pode ser expressa abstratamente na forma de uma

subordinação particular de valores, porque isso é uma interrelação arquitetônica concreta. É ilegítimo substituir um sistema de relações lógicas entre valores (subordinação) por uma arquitetônica valorativa, interpretando as diferenças de entonação (no juízo: "ele é mau") da maneira sistemática seguinte: no primeiro caso, o valor mais alto é uma pessoa, enquanto o *bom* é um valor subordinado, ocorrendo o contrário no segundo caso. Não pode haver tais relações entre um conceito abstratamente ideal e um objeto real e concreto. É igualmente ilegítimo abstrair um ser humano de sua realidade concreta, deixando apenas um esqueleto de significado (*Homo sapiens*).

Assim, o centro de valor na arquitetônica-evento[152] da visão estética é o homem como uma realidade concreta afirmada com amor, e não como algo de conteúdo auto-idêntico. Além disso, a visão estética não abstrai de nenhum modo os possíveis pontos de vista dos diversos valores; ela não apaga a fronteira entre bem e mal, beleza e feiúra, verdade e falsidade. A visão estética conhece todas essas distinções e as encontra no mundo contemplado, mas essas distinções não são retiradas dele e colocadas sobre ele como critério último, como o princípio de ver e formar o que é visto; elas permanecem dentro desse mundo como momentos constituintes de sua arquitetônica e são todos igualmente abrangidos pela generosa afirmação amorosa do ser humano. A visão estética também conhece, é claro, "princípios de seleção", mas eles são todos arquitetonicamente subordinados ao supremo centro de valor da contemplação: o ser humano.

Nesse sentido, podemos falar do amor estético objetivo[153] como constituindo o princípio da visão estética (só que "amor" não deveria ser entendido num sentido psicológico passivo). A multiplicidade de valor do Ser como humano (correlacionado ao ser humano) pode apresentar-se apenas a uma contemplação amorosa. Somente o amor é capaz de sustentar firmemente toda essa multiformidade e diversidade, sem perdê-la e dissipá-la, sem deixar atrás um mero esqueleto de linhas e momentos de sentido básicos. Apenas um amor desinteressado segundo o princípio *eu o amo não porque ele é bom, mas ele é bom porque eu o amo*, apenas a atenção amorosa interessada é capaz de desenvolver uma força suficientemente poderosa para abranger e reter a

multiplicidade concreta do Ser, sem empobrecê-la ou esquematizá-la. Uma reação indiferente ou hostil é sempre uma reação que empobrece e decompõe seu objeto: ela procura passar por alto pelo objeto em toda sua multiplicidade, ignorá-lo ou superá-lo. Biologicamente, a própria função da indiferença consiste em nos livrar da multiplicidade do Ser, desviando-nos daquilo que, do ponto de vista prático, não é essencial para nós – uma espécie de economia ou preservação de nos dissiparmos na multiplicidade. Também é essa a função de esquecer.

Desamor, indiferença, nunca serão capazes de gerar poder suficiente de demorar-se atentamente sobre um objeto, segurar e esculpir cada detalhe e particularidade nele, por mínimos que sejam. Apenas o amor é capaz de ser esteticamente produtivo; apenas em correlação com o amado é possível a multiplicidade plena.

Com relação ao centro de valores (com relação ao ser humano concreto) no mundo da visão estética, não se deve distinguir forma de conteúdo: o ser humano concreto é um princípio de visão tanto formal quanto conteudístico – na sua unidade e interpenetração. Essa distinção é possível apenas com relação a categorias de conteúdo abstrato. Todos os momentos formais abstratos só se tornam momentos concretos na arquitetônica quando correlacionados com o valor concreto de um ser humano mortal.[154] Todas as relações espaciais e temporais estão correlacionadas apenas com ele, e apenas em relação a ele elas adquirem significado valorativo: “alto”, “longe”, “acima”, “abaixo”, “abismo” “ilimitado” – todas essas expressões refletem a vida e a intencionalidade do ser humano mortal (não em sua significação matemática abstrata, é claro, mas em seu sentido valorativo, emocional-volitivo).

Apenas o valor do homem mortal fornece os padrões para medir as ordens espacial e temporal: o espaço ganha corpo como o horizonte possível do homem mortal e como seu ambiente possível, e o tempo possui peso e densidade valorativa como a progressão da vida do homem mortal, onde, além do mais, tanto o conteúdo da determinação temporal quanto seu peso formal possuem a validade da progressão rítmica. Se o homem não fosse mortal, então o tom emocional-volitivo de sua progressão de vida – de seu “mais cedo”, “mais tarde”,

"ainda", "quando", "nunca", e o tom dos momentos formais do ritmo seria completamente diferente. Se nós suprimíssemos o momento constituído pela vida do homem mortal,[155] o valor do que é realmente experimentado se extinguiria: tanto o valor do ritmo quanto o valor do conteúdo. A questão aqui não é, é claro, de uma particular duração matemática ("sessenta anos e dez" *[156]); esta duração pode ser tão longa ou tão curta quanto se queira. A questão aqui é que existem *termini*, ou limites da vida – nascimento e morte, e é apenas o fato da existência desses limites que confere uma coloração emocional-volitiva à passagem do tempo de uma vida limitada; mesmo a eternidade só possui um significado valorativo em correlação com uma vida determinada.

A melhor maneira de clarificar a disposição arquitetônica do mundo na visão estética em torno de um centro de valores, isto é, o ser humano mortal, é apresentar uma análise de forma-e-conteúdo de alguma obra particular. Vamos considerar o poema lírico "Separação" [*Razluka*], de Pushkin, escrito em 1830.[157]

Com destino às praias de sua pátria distante
Você estava partindo desta terra estrangeira.
Naquela hora inesquecível, naquela triste hora,
Eu chorei diante de você por um longo tempo.
Minhas mãos, mais e mais frias,
Lutavam por trazê-la de volta.
Meus lamentos imploravam que você não interrompesse
A angústia terrível da despedida.

Mas você arrancou os seus lábios
Do nosso beijo amargo;
De uma terra de sombrio exílio
Você me chamava para uma outra terra.
Você disse: "No dia do nosso encontro
Sob um céu eternamente azul
Na sombra de oliveiras,
Nós mais uma vez, meu amado, uniremos nossos beijos de amor."

Mas lá – oh! – onde o arco celeste
Brilha seu azul radiante,
Onde as águas dormem sob o abismo,
Você para sempre adormeceu:
Sua beleza e seus sofrimentos

Desapareceram no túmulo –
E o beijo do nosso encontro desapareceu também...
Mas eu estou esperando por esse beijo que você me deve...

Há duas pessoas ativas neste poema – o herói lírico (o autor objetivado) e "ela" (Riznich), e, conseqüentemente, há dois contextos de valor, dois pontos de referência concretos com os quais os momentos valorativos, concretos, do Ser estão correlacionados. O segundo contexto, além disso, sem perder sua auto-suficiência, é valorativamente abrangido (afirmado e fundado) pelo primeiro, e ambos os contextos são, por sua vez, abrangidos pelo contexto estético unitário e valorativamente afirmado do autor-*artista*, que está situado do lado de fora da arquitetônica da visão de mundo do poema (*não* o autor-*herói*, que é um participante dessa arquitetônica) e do lado de fora da arquitetônica do contemplador. O lugar único, no Ser, do sujeito estético (do autor, do contemplador), o ponto do qual surge ou flui sua atividade estética (seu amor objetivo de um ser humano concreto) têm apenas uma determinação: estar situado do lado de fora [*vne-nakhodimost'*][158] de todos os momentos da unidade arquitetônica [ilegível] da visão estética. E é isso que, pela primeira vez, cria a possibilidade de o sujeito estético abranger a arquitetônica espacial e temporal inteira através da ação de uma auto-atividade afirmadora e fundadora e valorativamente unitária. A empatia estética (a visão de um herói ou de um objeto de dentro deles) realiza-se ativamente deste lugar único exotópico e é nesse mesmo lugar que a recepção estética se realiza, isto é, a afirmação e a formação do material absorvido através da empatia – dentro dos limites da arquitetônica unitária da visão. A exotopia do sujeito (exotopia espacial, temporal e valorativa) – o fato de que o objeto de empatia e visão *não* sou eu – torna possível pela primeira vez a atividade estética da formação.

Todos os momentos concretos da arquitetônica são atraídos e concentrados em torno de dois centros de valor (o herói e a heroína) e ambos são igualmente abrangidos pela auto-atividade estética humana, afirmadora e valorativa, em um único evento. Vamos traçar essa disposição dos vários momentos concretos do Ser:

Com destino às praias de sua pátria distante
Você estava partindo desta terra estrangeira.

As praias da pátria distante estão localizadas no contexto valorativo espácio-temporal da vida da heroína.[159] A pátria é uma pátria *para ela*, é no tom emocional-volitivo *dela* que o horizonte espacial possível se torna uma pátria (no sentido concretamente valorativo da palavra, no pleno sentido da palavra), e é em correlação com a unicidade *dela* que o espaço é concretizado como evento[160] em uma "terra estrangeira". E o momento constituído pelo movimento no espaço da terra estrangeira para a pátria também está presente – completado como um evento – no tom emocional-volitivo *dela*. Mas ele se concretiza aqui simultaneamente no contexto da vida do autor, como um evento do contexto valorativo da vida *dele*: "você estava *partindo*". Para ela (no tom emocional-volitivo dela), seria um retorno, isto é, o que iria predominar seria um tom valorativo mais positivo. É do ponto de vista do lugar único *dele* no evento que ela está "partindo". O momento arquitetônico expresso pelo epíteto "distante" está presente também no tom emocional-volitivo *dele*, na unidade única do evento de *sua* vida. Do ponto de vista do que está acontecendo, não é essencial que ela tenha de fazer uma longa viagem; o que *é* essencial é que ela estará longe dele, embora "distância" tenha um peso valorativo também no contexto dela. O que nós temos aqui é uma interpenetração e unidade de eventos, enquanto os contextos permanecem relativamente distintos, isto é, eles não fundem.

Essa interpenetração e distinção valorativa – a unidade do evento – é ainda mais evidente na segunda metade da primeira quadra:

Naquela hora inesquecível, naquela triste hora,
Eu chorei diante de você por um longo tempo.

Tanto a hora como seus epítetos ("inesquecível", "triste") têm o caráter de eventos tanto para ele como para ela; eles adquirem peso nas seqüências temporais das suas vidas determinadas e mortais. Mas o tom emocional-volitivo

dele é predominante. Em correlação com ele, esse momento temporal ganha corpo como aquela hora de sua única vida que se preencheu pela separação.

Na primeira versão do poema, o começo também se apresentava no contexto valorativo do herói:

Rumando para as praias de uma distante terra estrangeira
Você estava partindo de sua pátria.

Aqui, tanto a terra estrangeira (Itália) como a pátria (Rússia) se apresentam no tom emocional-volitivo do autor-herói. Em correlação com *ela* o mesmo espaço – dentro do evento da vida dela – ocupa o lugar oposto.

Minhas mãos, mais e mais frias,
Lutavam por trazê-la de volta.

Isso é apresentado no contexto valorativo do herói. Suas mãos lutam por conservá-la dentro de ambiente espacial dele, em proximidade imediata com seu corpo – em proximidade imediata com o único centro espacial, isto é, com aquele centro concreto que valorativamente consolida[161] e dá sentido à terra natal e à terra estrangeira, à distância e à proximidade, ao passado, à brevidade da hora e à duração do pranto e à eternidade de não esquecer.

Meus lamentos imploravam que você não interrompesse
A angústia terrível da despedida.

Também aqui o contexto do autor é predominante. Tanto a tensão rítmica quanto uma certa aceleração do tempo se enchem de conteúdo aqui – com a tensão de uma vida mortal determinada e de uma aceleração valorativa do tempo dessa vida no seu intenso acontecer.

Você disse: "No dia do nosso encontro
Sob um céu eternamente azul

Os contextos dela e dele estão num estado de intensa interpenetração; eles estão impregnados da unidade do contexto valorativo da humanidade mortal: o céu eternamente azul existe no contexto de cada vida mortal. Aqui, contudo, esse momento constituído por um evento comum à toda a humanidade não é apresentado diretamente ao sujeito estético (ao autor-contemplador situado do lado de fora da arquitetônica do mundo interna ao poema), mas sim de dentro dos contextos dos heróis, isto é, ele entra como um momento valorativamente afirmado na composição do evento de seu futuro encontro. O encontro deles – a aproximação dos centros concretos valorativos da vida (dele e dela) em qualquer plano que seja (terreno, celeste, temporal, atemporal) – é mais importante do que o evento de sua proximidade dentro de um horizonte, dentro de um ambiente valorativo.[162]

As próximas duas quadras aprofundam a concretização de seu encontro:

Mas lá – oh! – onde o arco celeste
Brilha seu azul radiante,
Onde as águas dormem sob o abismo,
Você para sempre adormeceu:
Sua beleza e seus sofrimentos
Desapareceram no túmulo –
E o beijo do nosso encontro desapareceu também...
Mas eu estou esperando por esse beijo que você me deve...

As primeiras três linhas dessas últimas duas quadras descrevem os momentos-eventos[163] do contexto de valores universalmente humanos (a beleza da Itália), que é afirmado dentro do contexto de valores da heroína (mundo *dela*), e daqui ele também entra, de forma afirmada, no contexto do herói. Este é o ambiente de morte única dela, tanto para ela como para ele. O ambiente possível da vida dela e do futuro encontro se transforma aqui no ambiente *real* de sua morte. O significado-evento [164] valorativo do mundo da Itália *para o herói* é aquele de um mundo no qual ela não mais existe, um mundo iluminado valorativamente por sua não-mais-existência nele. *Para ela*, é um mundo no qual

ela poderia existir. Todos os versos seguintes são apresentados no tom emocional-volitivo do autor-herói, e é já no tom dessas linhas que a última linha é antecipada:[165] a certeza de que haverá o encontro prometido, apesar de tudo; de que o círculo não está fechado – o círculo do evento-devir da interpenetração de seus contextos valorativos. O tom emocional-volitivo da separação e do encontro não realizado *aqui* prepara e se transforma no tom do certo e inevitável encontro *lá*.

Esse, então, é o modo pelo qual dos momentos-eventos[166] do Ser se distribuem e se dispõem em torno dos dois centros de valor. Um único e mesmo objeto (Itália) – único e mesmo do ponto de vista do conteúdo-sentido – é diferente como um momento-evento em diferentes contextos de valor: para ela é uma terra natal, para ele uma terra estrangeira; o fato de sua ida é para ela um retorno, enquanto para ele é uma partida, etc. A única e mesma (auto-idêntica) Itália e a auto-equivalente distância matemática que a separa da Rússia entraram aqui na unidade do evento-devir e estão vivas dentro dessa unidade *não* por causa de sua identidade em conteúdo, mas em razão do lugar único que elas ocupam dentro da unidade da arquitetônica, onde elas se dispõem em torno de dois únicos centros de valor.

Seria legítimo, contudo, contrapor a Itália auto-idêntica e unitária, como a Itália real e objetiva, a uma Itália meramente fortuita, à experiência subjetiva da Itália como um terra natal ou como uma terra estrangeira? A Itália onde ela agora dorme, à Itália subjetivamente e individualmente experimentada? Uma contraposição dessa espécie está fundamentalmente errada. A experiência da Itália como evento[167] inclui, como um momento constituinte necessário, a unidade real da Itália no Ser único e unitário. Mas essa Itália unitária ganha corpo (investe-se de carne e sangue) apenas de dentro da minha participação afirmada no Ser único, do qual a Itália única é um momento constituinte. Mas esse contexto-evento[168] da minha participação única não é nem fechado nem isolado. O contexto de valor, no qual a Itália é uma pátria (contexto *dela*), é um contexto compreendido e fundado do ponto de vista do evento-contexto do autor-herói, no qual a Itália é uma terra estrangeira. Através da participação do herói no Ser de

seu único lugar, a Itália unitária e auto-idêntica se consolidou, para ele, como uma terra estrangeira e – novamente para ele – como a terra natal de sua amada. Porque ela é valorativamente afirmada e fundada por ele, e, conseqüentemente, o inteiro contexto-evento valorativo (no qual a Itália é a pátria dela) é afirmado e fundado também por ele. E todas as outras possíveis facetas do evento da única Itália, que está correlacionado com seres humanos valorativamente concretos e afirmados, isto é, a Itália de toda a humanidade, entram na composição da consciência participante dele de seu lugar único no Ser. Para se tornar um momento de uma consciência real, mesmo uma consciência teórica (como a de um geógrafo), a Itália precisa entrar em alguma relação-evento[169] com um valor concretamente afirmado. Não há nenhum relativismo aqui: a verdade [*pravda*] do Ser-evento contém dentro de si, totalmente, o absolutismo extra-temporal da verdade teórica [*istina*]. A *unidade* do mundo é um momento da sua *unicidade* concreta e uma condição necessária para nosso pensamento, sob o aspecto de seu conteúdo, isto é, nosso pensamento como um juízo. Mas para o pensamento real como um ato realizado, apenas a unidade não é suficiente.

Vamos considerar alguns outros traços especiais da arquitetônica do poema que estamos analisando. O contexto de valores da heroína é afirmado e incluído no contexto do herói. O herói está agora no tempo real de sua vida única; os eventos da separação e da morte de sua amada estão situados no passado único dele (eles são transpostos para o plano da lembrança) e, através do presente, eles precisam de um futuro completado, eles querem a eternidade-evento[170]. Isso consolida e dá validade a todos os limites e relações temporais: experiência participante do tempo do evento. Este todo arquitetônico concreto em sua inteireza é dado ao sujeito estético (o artista-contemplador), o qual se localiza fora dessa arquitetônica. Para ele, o herói e seu evento-contexto estão correlacionados com o valor dos seres humanos e do humano, na medida em que ele – o sujeito estético – participa de um modo afirmado do Ser único, onde seres humanos e tudo que é humano constituem um momento valorativo. E é também para ele que o ritmo ganha vida como fluxo valorativamente impregnado da vida do homem mortal. Essa arquitetônica inteira, tanto nos seus momentos formais

como nos conteudísticos, está viva para o sujeito estético apenas na medida em que ele tenha realmente afirmado e fundado o valor de tudo que é humano.

Esse, portanto, é o caráter da arquitetônica concreta do mundo na visão estética. Aqui o momento de valor está condicionado em toda parte *não* pela fundação lógica como princípio, mas pelo lugar único de um objeto na arquitetônica concreta do evento, do ponto de vista do lugar único de um sujeito participante. Todos esses momentos são afirmados e fundados como momentos constituintes na unicidade concreta de um ser humano. Os momentos espaciais, temporais, lógicos, valorativos – todos são consolidados ou "encorpados" aqui na sua concreta unidade (terra natal, distância, o passado, foi, será, etc.); todos estão correlacionados com um centro de valores concreto, isto é, estão subordinados a ele arquitetonicamente, e não sistematicamente; são compreendidos e localizados através dele e dentro dele. Cada momento está vivo aqui como um momento único, e a própria unidade não é senão um momento da unicidade concreta de um ser humano.

Mas essa arquitetônica estética que nós descrevemos em seus traços fundamentais é a arquitetônica do mundo produzida na ação estética de contemplar, quando a própria ação e eu – o realizador da ação – estamos ambos localizados do lado de fora da arquitetônica, estamos excluídos dela. Este é o mundo da existência afirmada de *outros* seres; eu mesmo – como aquele que afirma – não existo nele. Esse é um mundo de *outros* únicos que provêm *de dentro deles mesmos* e um mundo do Ser que é valorativamente correlacionado com eles. Esses outros são *fundados* por mim; eu mesmo, o único eu, provindo de dentro de mim – eu estou fundamentalmente e essencialmente situado do lado de fora da arquitetônica. Eu participo dela apenas como um contemplador, mas a contemplação é a ativa, efetiva exotopicidade do contemplador com relação ao objeto contemplado. A unicidade de um ser humano esteticamente contemplado não é, por princípio, a minha própria unicidade. A atividade estética é uma participação de um tipo especial, *objetivado*. De dentro de uma arquitetônica estética, não há saída para o mundo daquele que age, porque ele está situado do lado de fora do campo da visão estética objetivada.

Passemos agora para a arquitetônica real do mundo realmente experimentado da vida – o mundo da consciência participante e realizadora. O que nós vemos antes de tudo é a fundamental e essencial diferença arquitetônica de significância entre minha própria única unicidade e a unicidade que qualquer outro ser humano – tanto estético como real, entre a experiência concreta de mim mesmo e minha experiência de um outro. O valor concretamente afirmado de um ser humano e o meu próprio valor-para-mim são radicalmente diferentes.

Nós não estamos falando aqui do juízo de valor abstrato de uma consciência teórica desencarnada, que conheça apenas o valor de conteúdo-sentido de qualquer indivíduo, qualquer ser humano. Uma consciência dessa espécie é incapaz de engendrar uma ação concreta que seja *não fortuitamente* única; ela pode gerar apenas um julgamento de valor sobre uma ação *post factum*, como um exemplar de uma ação. Nós estamos falando de uma avaliação concreta, efetiva, por uma consciência que age, de uma avaliação como um ato realizado ou ação, que procura sua justificativa não num sistema, mas numa atualidade para sempre irrepetível. Essa consciência se contrapõe, por si mesma, a todas as outras – como *outras* por si; contrapõe seu próprio eu como vindo de dentro de si mesmo a todos os outros seres humanos únicos que ela encontra; contrapõe a mim mesmo, como participante, ao mundo do qual eu participo, e nesse mundo, a todos os outros seres humanos. Eu, como eu único, venho do interior de mim mesmo; quanto aos outros, eu os encontro, dou com eles: isso constitui uma profunda diferença ontológica em significância dentro do evento do Ser.

O mais alto princípio arquitetônico do mundo real do ato realizado ou ação é a contraposição concreta e arquitetonicamente válida ou operativa entre *eu* e o *outro*. A vida conhece dois centros de valor que são fundamental e essencialmente diferentes, embora correlacionados um com o outro: eu e o outro; e é em torno desses centros que todos os momentos concretos do Ser se distribuem e se arranjam. Um e o mesmo objeto (idêntico em seu conteúdo) é um momento do Ser que se apresenta diferentemente do ponto de vista valorativo quando correlacionado comigo e quando correlacionado com outro. E o mundo

todo que é unitário em conteúdo, quando correlacionado comigo ou com outro, está impregnado com um tom emocional-volitivo completamente diferente, é valorativamente operativo ou válido de uma madeira diferente no sentido mais vital, essencial. Isso não quebra a unidade de significado do mundo, mas antes o eleva ao nível de um evento único.

O caráter de dois planos da determinação valorativa do mundo – para mim e para o outro – é muito mais profundo e muito mais essencial do que a diferença na determinação de um objeto que observamos dentro do mundo da visão estética, onde uma e a mesma Itália é terra natal para uma pessoa e terra estrangeira para outra. Dentro desse mundo, essas diferenças em validade são arquitetônicas, mas todas elas repousam em uma dimensão – no mundo daqueles que são *outros* para mim. É uma interrelação arquitetônica de dois *outros* valorativamente afirmados. Tanto a Itália-terra-natal quanto a Itália-terra-estrangeira se mantêm em uma tonalidade, ambas se localizam no mundo que se correlaciona com o *outro*. O mundo que está correlacionado comigo é fundamentalmente e essencialmente incapaz de se tornar parte de uma arquitetônica estética. Como veremos em detalhes adiante, contemplar esteticamente significa submeter um objeto ao plano valorativo do *outro*.[171]

Essa divisão valorativa arquitetônica do mundo entre *mim* e aqueles que são todos *outros* para mim não é passiva nem fortuita, mas ativa e de dever. Essa arquitetônica é tanto alguma coisa *dada* como alguma coisa *a-ser-realizada*,[172] porque é a arquitetônica de um evento. Ela não é dada como uma arquitetônica encerrada e enrijecida, na qual eu estou colocado passivamente. É o plano ainda-por-ser-realizado da minha orientação no Ser-evento ou uma arquitetônica que se realiza incessantemente e ativamente através da minha ação responsável, construída pela minha ação e possuindo estabilidade apenas na responsabilidade da minha ação. O dever concreto é um dever arquitetônico: o dever de realizar o lugar único no Ser-evento único. E ele é determinado antes e acima de tudo como uma contraposição entre o *eu* e o *outro*.

Essa contraposição arquitetônica é completada por cada ação ou ato moral, e é compreendida pela consciência moral elementar. Mas a ética teórica

não tem forma adequada para a sua expressão. A forma de uma proposição, norma ou lei geral é fundamentalmente e essencialmente incapaz de expressar essa contraposição, sendo o sentido dessa forma a absoluta exclusão do eu[173]. O que inevitavelmente surge nesse caso é um equívoco, uma contradição entre forma e conteúdo. Esse momento pode ser expresso apenas na forma de uma descrição da relação arquitetônica concreta, mas tal descrição é ainda desconhecida na filosofia moral. Não se segue daí de modo algum, é claro, que a contraposição entre *eu* e o *outro* nunca tenha sido expressa ou enunciada – ela é, afinal, o sentido de toda a moralidade cristã, e é o ponto de partida da moralidade altruísta.[174] Mas esse [3 palavras ilegíveis] princípio de moralidade ainda não encontrou uma expressão científica adequada, nem tem sido pensado essencial e plenamente.

Notas

As notas de S. Averintsev estão marcadas com asteriscos;
minhas adições às suas notas estão entre colchetes.
Vadim Liapunov

[1]A atividade estética é incapaz de apoderar-se do Ser *enquanto* Ser como um evento em processo, *enquanto* Ser em trânsito, em processo de real devir. É nesse sentido que Bakhtin fala abaixo de *sobytie bytiia* – "o evento em devir do Ser", "Ser-como-evento", "Ser-evento" (cf. o alemão *Seinsgeschehen*). Observe-se a clarificação de Bakhtin em *Art and Answerability* (Austin: University of Texas Press, 1990), p. 188 (nota de rodapé): "O *evento* do ser é um conceito fenomenológico, por estar presente ele mesmo em uma consciência viva como um evento [em processo], e uma consciência viva orienta-se ativamente e vive nele como em um evento [em processo]". Cf. também Wilhelm Windelband, *An Introduction to Philosophy*, trad. Joseph McCabe (New York: Henry Holt, 1921; edição alemã de 1914), p. 121: "Em questões ônticas a coisa ou substância é o ponto central; em questões genéticas ele é a categoria que é melhor nomeada como "o evento" [*Geschehen*]. Essa é a expressão geral para o grego *gignesthai* [cf. o latim *fieri*]. Essa antítese da coisa e do evento é melhor do que a antítese anterior entre o ser [*Sein*] e devir [*Werden*]; porque "devir" é apenas um aspecto do processo de acontecer [*Geschehen*], que significa não apenas que alguma coisa que não existia previamente aparece, mas também que alguma coisa que existia previamente deixa de existir."

"Momento": o termo preferido de Bakhtin para um constituinte de um todo dinâmico. Nesta tradução eu o verti ou como "momento" ou como "momento constituinte". Sobre todos e momentos, v. Edmund Husserl, *Logical Investigations*, trad. de J. N. Findlay, 2 vols. (London: Routledge e Kegan Paul, 1970), vol. 2, investigation 3, cap. 2.

[2] O significado ou sentido (alemão *Sinn*) do produto de uma atividade estética não é aquele de um ser em processo de real devir; o produto vem a ser um participante no Ser-evento real (isto é, ele é realizado ou encarnado) através da mediação de nossos atos de efetiva intuição estética.

"Entra em comunhão com": uma tentativa de traduzir *pri-obshchit'sia* – tornar-se um participante, partilhar, tomar parte em (alguma coisa) em comum com (outros), tornar-se uma parte ativa de, ser incorporado em (como um participante ativo).

"Ato histórico": ato realizado em um tempo particular e em um lugar particular por um indivíduo particular. Nesse sentido, "histórico" relaciona-se com dos termos chaves de Bakhtin, *edinstvennyi*, que eu traduzi ou como "único" [*once ocurrent,* que ocorre uma vez] (alemão *einmalig*) ou como "único", "singular", "o único", "o um e somente" (alemão *einzig*). Cf. o conceito de Heinrich Rickert de "o histórico" como aquilo que é individual (no sentido daquilo que é qualitativamente único) em seu *Limits of Concept Formation in Natural Science*, edição condensada, trad. e ed. de Guy Oakes (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 78: "o histórico em seu sentido mais compreensivo" coincide com "o único, invariavelmente individual e empiricamente o próprio evento real".

[3] "Imagens ou configurações": o russo *obraz* aqui se relaciona com o alemão *Bild* no sentido de *Gebilde*, uma formação derivada.

[4] "Descrição-exposição histórica": uma alternativa para "exposição" seria "representação" (da história". Cf. o alemão *Darstellung*, e Rickert*, Limits of Concept Formation,* pp. 66-68.

"Divisão fundamental": "fundamental" para o equivalente russo do alemão *prinzipiell* e o francês *principiel* (em relação àquilo sobre o que, em última análise, tudo está fundado, ou pelo que tudo está essencialmente regulado), um dos termos de Bakhtin mais freqüentemente usados. Na maior parte das vezes eu o traduzi como "essencial e fundamental" ("essencialmente e fundamentalmente"), mas

ocasionalmente também como “em seu próprio princípio”, “em princípio”.

“Conteúdo ou sentido”: para *soderzhanie-smysl*. Traduzi esse termo como “conteúdo-sentido”.

“Ato-atividade”: para *akt-deiatel'nost'* – uma dada atividade expressa em um ato, uma instância dessa atividade.

[5] “Unidade única” ou “unidade-que-ocorre-uma-vez”.

“Em processo” [*ongoing*]: mais próximo do russo seria “em processo de ser completado”.

[6] “Sentido ou significado”: traduzi *smysl* e seus derivativos tanto como “sentido” quanto como “significado” (alemão *Sinn, sinnhaft, Sinngebung*). Para uma introdução aos vários usos dos termos “sentido” ou “significado”, v. Richard Schaeffler, “Sinn”, em *Handbuch philosphischer Grundbegriffe*, Studienausgabe (Munick: Kösel, 1974), vol. 5, pp. 1325-1341 (com bibliografia). V. também “Sinn, II”, em Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosphischen Begriffe,* 4ª ed. (Berlin: Mittler und Sohn, 1930), vol. 3, pp. 69-71; E. N. Trubetskoi, *Smysl zhizni* [O significado da vida] (Berlin: Slovo, 1922), pp. 9-11; Gustav Shpet, *Appearance and Sense*, trad. Thomas Nemeth (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991) – v. índice sobre “sentido” (o livro de Shpet apareceu na Rússia em 1914).

[7] “Atos da nossa atividade”: nossa atividade é realizada em ator particulares.

[8] “Realmente vivida e experimentada”: vida que está sendo vivida-experimentada. O termo de Bakhtin para experiência ou experimentar é sempre *perezhivanie*, experiência-vivida (alemão *Erleben* ou *Erlebnis*; cf. o francês *vécu*).

[9] Escolhi “respondibilidade” [*answerability*] em vez de “responsabilidade” [*responsibility*] para colocar em primeiro plano a raiz da palavra – responder; o importante é ressaltar que “responsabilidade” envolve o desempenho de um diálogo existencial. Para uma orientação inicial, v. A. R. Jonsen, “Responsibility”, em *Westminster Dictionary of Christian Ethics* (Philadelphia: Westminster Press, 1986), pp. 545-549. Jonsen sustenta que dois trabalhos no final do século XIX deram ao termo um lugar central no léxico da moralidade: o ensaio de F. H. Bradley “The Vulgar Notion of Responsibility and Its Connection with the Theories of Freewill and Determinism” (1878) e *L'Idée de responsabilité* (1883). V. também W. Molinski, “Responsibility”, em *Sacramentum Mundi,* 6 vols. (New York: Herder and Herder, 1967-1970), vol. 5, 320-322; A. S. Kaufman, “Responsibility, Moral and Legal”, em *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, 8 vols. in 4 (New York: Mcmillan and Free Press, reedição 1972), vl. 7, pp. 183-88.

Para um tratamento breve mas informativo em alemão, v. (sob “Verantwortung”) K. E. Løgstrup, em *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3ª ed., 6 vols. (Tübingen: J. C. B. Mohr/Paul Siebeck, 1957-1962), vol. 6, cols. 1254-1256 (note-se que a 2ª ed. desse dicionário, que apareceu em 1927-1931, não inclui um artigo sobre “Verantwortung”!); e R. Egenter, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 10 vols. (Freiburg: Herder, 1959-1965), vol. 10, cols. 669-670.

Uma excelente elucidação de “Verantwortung” é dada por J. Schwartländer, em *Handbuch philosphischer Grundbegriffe*, vol. 6, pp. 1577-1588. Schwartländer assinala que a responsabilidade mais e mais freqüentemente se tornou um termo filosófico depois da Primeira Guerra Mundial e que claramente ela tomou o lugar antes ocupado “im allegmeinen sittlichen Bewußtsein” por dever ou obrigação (*Pflicht*). [Nota da tradução brasileira: preferimos a palavra “responsabilidade” a “respondibilidade” pelo fato de seu uso corrente em português conservar etimologicamente a idéia de “resposta”, num sentido mais amplo e concreto, moralmente enraizado, mantendo-se portanto fiel à idéia fundamental do termo bakhtiniano.]

[10] *Postupok* (os dicionários geralmente definem como “uma ação intencionalmente realizada por alguém”): uma ação ou ato que mesmo escolho realizar, “meu próprio ato ou ação individualmente responsável”. Esse o termo fundamental de Bakhtin no texto inteiro; ele usa a palavra no singular, presumivelmente para ressaltar o foto na singularidade ou unicidade, no seu ser *esta* ação particular e não outra, realizada respondivelmente ou responsavelmente) por este indivíduo particular neste tempo particular e neste lugar particular. Além disso, o foto está na realização do ato ou ação, ou no ato ou ação enquanto está sendo desempenhado, em oposição à consideração do fato *post factum* (o ato que *já*

foi realizado).

Bakhtin usa também o verbo *postupat'* (agir, realizar um ato), que está obviamente relacionado com o nome *postupok*; e ele dá um novo sentido à locução verbal *postuplenie* relacionando-a de volta com *postupok*: a realização única, contínua, de atos ou ações individualmente responsáveis e, portanto, análoga ao ato ou ação única.

Nesta tradução eu verti *postupok* como "um ato ou ação", "um/o ato realizado" ou "uma/a ação".

[11] "Validade" (*znachimost'*) é usada aqui como um equivalente do alemão *Geltung, Gelten* (ser válido, operativo, em força ou em efeito; validade, operatividade, estar-em-vigor). Assim, *tsennostnaia znachimost'* (alemão *Wertgeltung*) é algo que está em uso, está em vigor, é operativo como valor ou a operatividade, validade, existência de um valor. Para uma elucidação do conceito (ser válido em distinção a ser), v. W. M. Urban, *The Intelligible World* (New York: Macmillan, 1929), pp. 149ff., 153ff.; e Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe,* vol. 1, pp. 495-499. Kant falou da validade (*Geltung*) das categorias e dos juízos sintéticos *a priori*, enquanto eles contêm as "bases para a possibilidade de toda experiência". Seguindo Kant, R. H. Lotze introduziu o termo na filosofia alemã como um conceito fundamental, fundamental não apenas para a filosofia, mas também para as ciências e para toda a cognição em geral. Para distinguir o normativo do meramente factual, os neo-kantianos elaboraram toda uma filosofia do *Geltung*.

[12] *"O dever"* (*dolzhenstvovanie*) é um equivalente do alemão *Sollen* (introduzido na terminologia filosófica por Kant). Note que "o dever" (*dolzhenstvovanie*) e "(Eu)devo" (*dolzhen*) têm a mesma raiz, exatamente como o alemão *Sollen* e *soll*. O dever como "aquilo que deve ser" se contrasta com "o que *é*". Geralmente, o que é colocado diante da vontade como válido e assim funciona com um chamado ou uma imposição à ação. Cf. Rudolf Eisler, *Wörterbuch*, vol. 3, p. 106: O dever (*Sollen*) "é o correlato de uma vontade, uma expressão para aquilo que é requerido ou exigido por uma vontade (de um outro ou a própria)". Sobre o uso de Kant do termo, cf. Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), p. 72: "Se um ser racional considera suas máximas como leis universais, como ele faz quando diz que alguma ação que ele faz é o tipo de ação que todos os homens (ou outros seres racionais) deveriam fazer, não pode ser por causa da material da máxima, que se refere ao objeto ou ao propósito da vontade. ...Ao lado do material da máxima, contudo, há apenas a sua forma. A forma da máxima expressada como imperativo é 'dever', exatamente como a forma de qualquer proposição teórica é algum modo de 'é'. Como forma, ela é independente de qualquer desejo específico, o que constitui o conteúdo de máximas específicas. Se nós abstraímos de um imperativo todo conteúdo em virtude do qual ele é endereçado a uma pessoa motivada por um desejo subjetivo específico, nós ficamos apenas com a forma, o 'dever' esquelético."

[13] "A afirmação-negação de Rickert": v. *Bejagung-Verneinung* no livro uma vez celebrado de Heinrich Rickert *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 6ª ed. (Tübingen: Mohr/Paul Siebeck, 1928; 1ª ed. 1892). Rickert afirma que a cognição é um juízo verdadeiro, e um juízo verdadeiro consiste ou da afirmação de um valor ou da negação (recusa, rejeição) de um desvalor. O que é peculiar ao julgamento, portanto, é que ele representa um comportamento ou/ou; a afirmação é apenas um lado de um par de oposições, que consiste de afirmação *e* negação. Cognição verdadeira, então, não é a representação (*Abbilden*) de um Ser transcendente, mas a identificação ou reconhecimento de um "Dever transcendente" – o reconhecimento de valores *ou* a condenação de desvalores.

Heinrich Rickert (1863-1936) foi o fundador e líder, junto com Wilhelm Windelband, de uma escola altamente influente de neo-kantismo no começo do século XX. A melhor introdução concisa à sua filosofia como um todo ainda é "Rickert´s System", *Logos 12* (1923-24): 1, de Eduard Spranger. V. também H.-L. Ollig, *Der Neukantianismus* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1979), pp. 59-66 (A breve abordagem de Ollig diz respeito à localização de Rickert dentro do neo-kantismo como um todo); e Iso Kern, *Husserl und Kant* (The Hague: M. Nijhoff, 1964), parte 2, seção 2, pp. 34-37 (examina a leitura que Husserl faz de Rickert e assim ilumina as posições e os conceitos chaves de Rickert). A literatura sobre Rickert disponível em inglês e francês focaliza sobretudo sua teoria da cognição histórica: F. M. Fling, *The Writing of History* (New Haven: Yale University Press, 1920); Maurice Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge* (New York: Harper and Row, 1967; 1ª ed. 1938), pp. 119-147;

Raymond Aron, *La Philosophie critique de l'histoire* (Paris: Julliard, 1987; 1ª ed. 1938), cap. 2; Alfred Stern, *Philosophie of History and the Problem of Value* (The Hague: Mouton, 1962), cap. 5; Guy Oakes, "Rickert's Theory of Historical Knowledge", em *Limits of Concept Formations,* de Rickert, pp. vii-xxviii. Para uma discussão sobre a assimilação da filosofia de Rickert por Max Weber, v., por exemplo, H. H. Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology* (Copenhagen: Munksgaard, 1972).

[14] "Veridicidade em si": o fato de ser verdadeiro em si (*istinnost' v sebe*).

[15] Esta é a alegação de Rickert. V. nota 13 acima: Rickert, *Der Gegenstand,* cap. 3, seção 9.

[16] * O nome de Edmund Husserl (1859-1938) aparece aqui em conexão com uma paráfrase (perfeitamente correta em sua essência) de uma das teses de Husserl, segundo a qual a luta obrigatória pela verdade não pode ser derivada da epistemologia (poucas linhas depois Bakhtin argumenta que a obrigação de ser ético não pode ser derivada da ética). Mas a seqüência inteira do pensamento de Bakhtin como um todo está essencialmente próxima da abordagem de Husserl. A fenomenologia de Husserl orienta-se para a unidade indivisível da "experiência-vivida" (*Erlebnis*) e a "intenção" contida nela. Os conceitos chaves de Bakhtin ("evento", "eventicidade", "uma ação realizada": *postupok*) são similares nesse aspecto ao *Erlebnis* de Husserl, cujo sentido, como sabemos, de modo algum é psicológico; esses conceitos chaves são diferentes no fato de que eles acentuam distintamente o problema da responsabilidade, o qual não aparece desta forma no pensamento de Husserl. A esse respeito, Bakhtin é um pensador peculiarmente russo, que continua a tradição da cultura russa do século XIX. Para seu pensamento, a obra de Dostoiévski não foi apenas um objeto, mas também uma fonte.

[17] "Validades": qualquer coisa que tenha validade, esteja em vigor ou exista teoricamente, cientificamente, eticamente, etc. V. nota 11 acima.

[18] V. adiante quando Bakhtin começa sua análise da ética formal e não formal (ou ética material). Cf. também a citação de Beck na nota 12 acima.

[19] "Atitude de consciência": "atitude" (*ustanovka*) no sentido de *Einstellung*. Note-se que Bakhtin não deixa margem para mal-entendido: ele abordará o assunto *fenomenologicamente*.

[20] * O pensamento de Bakhtin constantemente discute um problema que é, em essência, um problema moral, e por isso é tão importante para ele acertar contas com uma ilusão que foi característica para a consciência da *intelligentsia* – a ilusão da ética absoluta e auto-suficiente. Essa ilusão revela-se uma inesgotável fonte do niilismo moral. A experiência demonstra que o domínio da "ética como tal", da "ética pura", é apenas uma certa posição formal, a saber, aquela do "dever". Ética "não-dogmática" ou "sem pressuposição", contudo, não nos dirá de que exatamente constitui o "material" ou conteúdo de tal posição, isto é, o que exatamente deveria ("deve") fazer o sujeito da obrigação (do "dever") e em relação a que? Nem nos dirá alguma coisa mais abstrata: no que o dever em si está baseado. A ética não apenas é incapaz de fundar o fato do dever, mas ela é em si fundada por esse fato, é totalmente dependente dele. A absolutização da ética é simplesmente uma tentativa de renunciar à concepção medieval da lei natural como uma "tábua de mandamentos" dada por Deus aos corações humanas, enquanto ao mesmo tempo preserva as derivações secundárias desta concepção, e mesmo reforçando-as e estendendo-as por conta do espaço deixado pelo seu abandono; mas as flores cortadas de sua raiz não vivem muito. Fora da metafísica da lei natural, de um lado, e de um "compromisso" social suficientemente real, de outro, o princípio do dever ou obrigação abstratos tem demonstrado uma perversidade assustadora: demonstrou não haver nada na mente para impedi-la de conceber o dever como o dever-ser da *ausência* de qualquer dever, conforme mostrou Nietzsche. O raciocínio abstrato pertinaz, esforçando-se para fundar o fantasma de uma leia natural desprovida de suas raízes ontológicas, mostrou sua impotência diante das questões de Nietzsche e das questões dos numerosos defensores do "homem do subterrâneo" de Dostoiévski: "você deve, porque você deve, porque você deve" – a ética absolutizada é incapaz de sair do confinamento de um círculo lógico, e isso é agudamente sentido por todos os "homens do subterrâneo". Qualquer motivação real será extra-ética. A experiência intelectual é complementada pela experiência da vida vivida: há um paradoxo (conhecido deste o tempo da crítica do Novo Testamento ao "farisaísmo") no efeito de que uma pessoa que escolheu ser especificamente e acima de tudo o mais ética, não é particularmente boa, não é particularmente amável e

atraente, uma vez que a cada passa ela é desviada de um auto-esquecimento autenticamente moral por uma auto-complacência egocêntrica ou por uma auto-acusação igualmente egocêntrica. A ética, quando reduzida a ela mesma, deixada a si mesma, torna-se uma ética solitária, porque o princípio ético é um modo de relacionar-se com valores, e não uma fonte de valores.

[21] "Auto-atividade" (literalmente "*activeness*", qualidade do que é atividade): a operação ativa do Ego, ou (em termos kantianos) espontaneidade. Sobre nossa existência como seres auto-ativos e sobre nossa experiência de nossa própria atividade espontânea em Kant, v. Beck, *A Commentary*, pp. 194-196. V. também "Spontaneität", em Eisler, *Wörterbuch*, vol. 3, pp. 140-141.

[22] "Forma" (em Kant) é uma unidade de ordenação *a priori* de um complexo sensível. Veja também Rickert, *Der Gegenstand*, pp. 139 ss. (forma e conteúdo em epistemologia).

"Transcendent": em termos kantianos seria "transcendental".

[23] A "conquista copernicana" de Kant, ou, mais comumente, "revolução copernicana" na teoria da cognição: exatamente como Copérnico afirmou que a terra gira em torno do sol, Kant sustenta que para conhecer a realidade finita, empírica, essa realidade precisa se conformar à estrutura da mente humana, e não a mente à realidade. Ou, como diz Norman Kemp Smith, "os objetos devem ser vistos conforme o pensamento humano, não o pensamento humano conforme o real independente" (*A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason",* 2ª ed. [New York: Humanities Press, 1962], p. 18; v. também pp. 22-25, sobre os mal-entendidos da analogia). A metáfora "revolução copernicana" refere-se a uma passagem do prefácio da segunda edição da *Critique of Pure Reason*: B xvi-xvii.

[24] "Uma consciência universal", etc.: todos esses termos são equivalentes aos termos alemães *Bewußtsein überhaupt, wissenschaftliche Bewußtsein* (termo de Herman Cohen), *erkenntnistheoretisches Subjekt* (termo de Rickert: v. Rickert, *Der Gegenstand*, cap. 1, seção 7). Sobre *Bewußtsein überhaupt*, v. Eisler, *Wörterbuch,* vol. 1.

[25] "Ato-ação de sua atualização": a execução real de sua atualização (realização).

[26] "Fundamentalmente e essencialmente": *prinzipiell*; v. nota 4 acima.

[27] * "Filosofia primeira" (Gr. *prote philosophia*) – termo de Aristóteles para a ontologia fundamental, que estabelece as bases de toda a filosofia posterior. V. *Metaphisics* 4.1.1003a21: "Há uma ciência que investiga o ser como ser e os atributos que pertencem a ele em virtude de sua própria natureza"; 4.1.1026a32: "Pertencerá a [filosofia primeira] considerar o ser *qua* ser – tanto o que ele é como os atributos que pertencem a ele *qua* ser" (*The Works of Aristotle*, traduzido para o inglês sob a editoração de J. A. Smith e W. D. Ross, 12 vols. [Oxford: Clarendon Press, 1908-1952], vol. 3). Para uma orientação histórica sobre "filosofia primeira", v. C. F. Gethmann, "Erste Philosophie", em *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 7 vols. até hoje (Basel/Stuttgart: Schwabe, 1971–), vol. 7, cols. 726-729.

[28] A edição de 1986 (p.87) tem uma lacuna aqui: "[2 palavras ilegíveis]". Para a tradução inglesa, S. G. Bocharov gentilmente cedeu o resultado de uma nova leitura do manuscrito: *teoreticheskikh mezheverii.* O problema com essa nova leitura é a palavra *mezheverii* (o nominativo singular seria *mezheverie*), que ninguém parece conhecer. Qualquer tentativa de traduzir seria pura adivinhação.

[29] "Pensamento *participativo*": *uchastnoe myshlenie* (isso poderia ser expresso em alemão como *teilnehmendes* e também como *anteilnehmendes Denken*) – pensamento engajado, compromissado, envolvido, relacionado, ou *interessado*; pensamento *não-indiferente* (ocasionalmente acrescento "não indiferente" entre parênteses após "participativo"). Para um exemplo de como Bakhtin explica "pensamento participativo", v. o adendo da nota 58, adiante.

A expressão de Bakhtin pode ser relacionada ao alemão *das seinsverbundene Denken*, que S. Marck, por exemplo, define como o pensamento que deriva de ou se relaciona com "eine reale Existenz" (um ser humano realmente existente); a posição de *seinsverbundenes Denken* expressa a luta o *Bewußtsein überhaupt,* contra a construção lógica do sujeito puramente cognitivo. V. S. Marck, "Zum Problem des 'seinsverbundenen Denkens'", *Archiv für systematische Philosophie und Soziologie 33* (1929): 238-252. Poderia também ser relevante relembrar aqui a expressão de Kierkegaard "interesse".

V., por exemplo, H. M. Schmidinger, *Das Problem des Interessses und die Philosophie Sören Kierkegaards* (Freiburg/Munich: Karl Alber, 1983), cap. 9, seções 4-7. Cf. também a distinção de P. F. Strawson entre os pontos de vistas "participante" e "separado" pelos quais o comportamento humano pode ser observado, em seu *Skepticism and Naturalism* (New York: Columbia University Press, 1985), pp. 33-36: o ponto de vista da participação e envolvimento é o ponto de vista que nós naturalmente ocupamos como seres sociais empenhados em relações participantes e agindo sob o sentido da liberdade, e constitui uma compreensão dos objetos ou eventos envolvidos partilhando-os ou simpatizando com eles. V. também o comentário de Douglas Browning sobre a distinção de Strawson em seu *Ontology and the Practical Arena* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1990), cap. 1.

[30] A prova ontológica da (ou argumento para a) existência de Deus: a existência de Deus decorre necessariamente do conceito de Deus. V. "ontologisches Argument", em Eisler, *Wörterbuch*, vol. 2, pp. 346-349. Em sua refutação do argumento ontológico, Kant usa o exemplo de cem táleres reais em contraste com cem táleres concebidos (possíveis): "Cem táleres reais não contêm uma mínima moeda a mais do que cem táleres possíveis. Porque como esses significam o conceito, e aqueles o objeto e a postulação do objeto, se o objeto e sua postulação contivessem mais do que o conceito, meu conceito não iria, nesse caso, expressar todo o objeto, e não seria portanto um conceito adequado para ele". (*Critique of Pure Reason,* trad. Norman Kemp Smith [New York: St. Martin's Press, 1965], A 599/B627 [p.505]. V. o comentário de Heinz Heimsoeth's em seu *Transzendentale Dialektik* (Berlin: W. de Gruyter, 1969), parte 3, pp. 474-486.

Para análises da refutação de Kant, v. S. L. Frank, *Predmet znaniia* [Objeto de conhecimento] (Petrogrado: Istoriko-filologicheskii fakul'tet Imp. Petrogradskogo Universiteta, 1915), pp. 162-168; Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, trad. Albert Hofstadter, ed. rev. (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988), parte 1, cap. 1 (Kant's Thesis: Being is not a real predicate); Georg Picht, *Kants Religionsphilosophie* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1985), pp. 460-461, 469-470; A. W. Wood, em *The Cambridge Companion to Kant, ed. Paul Guyer* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 397-401; e Dieter Heinrich, *Der ontologische Gottesbeweis: Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960).

[31] "Valorativo" (para *tsennostnyi*): que expressa valor. Alternativas: axiológico, governado pelo valor, relacionado com o valor

[32] * Estritamente falando, a citação de Bakhtin é inexata; o que é importante para Kant é que dez táleres "reais" não são maiores do que dez táleres na minha mente – que a sua realidade não acrescenta nada à sua soma numérica (depois que Anselm afirmou o oposto – o real é "maior" do que aquilo que existe apenas na mente, e, portanto, o conceito de grandeza inclui a realidade como uma de suas perfeições).

[33] "Fundamentalmente e essencialmente": *prinzipiell*; v. nota 4.

[34] "Como projetado" (*v zadanii*): ao modo de uma tarefa a ser completada ou de algo a ser determinado.

[35] "Fundamentalmente": *prinzipiell*; v. nota 4.

[36] "Essencialmente e fundamentalmente": *prinzipiell*; v. nota 4.

[37] "Eterna": é sempre o que é; não está sujeito a nenhuma determinação temporal, é sem-tempo. Cf. Shpet, *Appearance and Sense*, p. 33.

[38] "O-que-está-para-ser-alcançado": *zadannost'* como oposto a *dannost'*. Equivalentes do alemão *Aufgegebenheit* como oposto a *Gegebenheit* (derivando de *aufgegeben* e *gegeben*): o último termo significa "alguma coisa dada, o-que-é-dado" (no senso de um *concretum*) ou (no sentido de *status*) "qualidade do que é dado"; o primeiro, "alguma coisa dada como uma tarefa-ainda-a-ser-completada" ou "um problema-ainda-a-ser-resolvido" ou "um conceito-ainda-por-ser-determinado", e também "qualidade do que é dado ao modo de uma tarefa (ainda-a-ser-completada)." Ao lado de "o-que-está-para-ser-alcançado", eu também uso frases tais como "algo-ainda-a-ser-conseguido" ou "ainda-a-ser-completado" ou "ainda-a-ser-determinado". Cf. Rickert sobre a categoria da "qualidade do que é dado ou

fatualidade” em *Der Gegenstand*, cap. 5, seção 3.

“Tom penitente”: expressando o sentido da própria deficiência, inadequação ou fracasso.

[39] * O que Bakhtin quer dizer (e ele está inteiramente justificado nisso) é que a doutrina de Platão, opondo a imutabilidade do “verdadeiramente existente” à mutabilidade do que apenas parece existir (o *me-on*), não objetiva em nada uma simples constatação da diferença entre níveis ontológicos, mas objetiva orientar os seres humanos em relação a esses níveis: o que é esperado de um ser humano é uma escolha ativa – isto é, em termos bakhtinianos, um ato ou ação responsável [*postupok*], ou, em outras palavras, um ser humano deve fugir do que apenas parece e procurar alcançar o que é verdadeiro.

[40] * Deve-se lembrar aqui a luta constante de Husserl contra o psicologismo, que ele revela, por exemplo, no trabalho dos positivistas do século XIX. [V. “Psychologismus”, em *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, cols. 1675-1678; Eisler, *Wörterburch,* vol. 2, pp. 550-555; Martin Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (Leipzig: J. A. Barth, 1914), em seu *Frühe Schriften* (Frankfurt/Main: V. Klostermann, 1978), seções 5, pp.161-164; Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology* (Cambridge: Harvard University Press, 1943), cap. 4; Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, 2 vols. (The Hague: M. Nihjoff, 1960), vol. 1, pp. 93-95. Cf. a caracterização do psicologismo, de Rickert, em *Der Gegenstand*, p. ex.: o psicologismo acredita que sob a base de uma doutrina sobre uma *parte* do Real é possível formar o conceito do *todo* do mundo teórico.]

[41] “Participativamente”: como em “pensamento participativo”; v. nota 29.

[42] “Experiência efetiva-participativa”: para “participativa”, v. nota 29.

[43] *Lebensphilosophie* (filosofia da vida): uma designação comum nas histórias da filosofia alemãs para um ramo filosófico que surgiu em torno de 1900. Seu principal representante na França é Henri Bergson. Na Alemanha ela é representada por Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Rudolf Eucken e Ernst Troeltsch. Na definição de Rudolf Eisler: “O ramo da filosofia que define a realidade absoluta (*Wirklichkeit*) como ‘Vida’ ou que opõe a realidade viva irracional, que só pode ser percebida através da experiência vivida (*Erlebnis*) ou através da intuição, àquele modo do Ser que foi formado pela cognição abstrata e analítico-intelectual.” (Eisler, *Wörterbuch*, vol. 2, p. 16). Deve ser sublinhado que a expressão “filosofia da vida” nesse sentido caracteriza o todo da filosofia, e não um ramo particular dela.

[44] * Henri Bergson (1859-1941): a mais notável sensação e mesmo *aventura* filosófica, do começo do século XX. O poder de atração de Bergson deveu-se em grande parte ao fato de que em seus trabalhos procurava-se e encontrava-se um novo tipo de filosofia, um tipo de filosofia (impensável para o materialismo e positivismo do século XIX) que integrava momentos da experiência imediata da alma de uma maneira incomparavelmente mais compreensiva do que qualquer outro havia feito desde o tempo de Schelling. É característico que Bergson tenha exercido influência sobre os poetas do seu temo, primeiro e mais que tudo sobre Charles Péguy, mas também sobre Paul Valéry. [A. E. Pilkington aborda a influência de Bergson sobre Péguy, Valéry, Proust e Julien Benda em seu *Bergson and His Influence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976). Sobre Bergson como uma “sensação filosófica”, v. R. C. Grogin, *The Bergsonian Controversy in France 1900-1914* (Calgary, Alberta/Canada: University of Calgary Press, 1988), e *The Crisis in Modernism: Bergson and the Vitalist Controversy*, ed. F. Burwick e P. Douglass (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), que inclui uma tradução, por Charles Byrd, de “Contemporary Vitalism”, pp. 76-97, de Bakhtin.]

[45] N. O. Losskii, *Intuitivnaia filosofia Bergsona* [A filosofia intuitiva de Bergson] (Moscou: Put’, 1914; houve duas edições em 1914, e uma terceira edição apareceu em 1922: Petersburgo: Uchitel’, 1922). V. também Roman Ingarden, “Intuition und Intellekt bei Henri Bergson”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 5* (1922): 285-461; Josef König, *Der Begriff der Intuition* (Halle/Saale: M. Niemeyer, 1926), seção 2, cap. 5; e Martin Buber, “Zu Bergsons Begriff der Intuition”, em seu *Werke*, 3 vols. (Munich: Kösel; Heidelberg: Lambert Schneider, 1962-1964), vol. 1, pp. 1073-1078. A intuição é fundamental na própria filosofia de N. O. Losskii: v. seu *The Intuitive Basis of Knowledge*, trad. Nathalie A. Duddington (London: Macmillan, 1919), uma tradução de *Obosnavanie intuitivizma*, que teve três edições – em 1906, 1908 e 1924; uma tradução alemã, de J. Strauch, apareceu

em 1908 (Halle/Saale: M. Niemeyer) como *Die Grundlegung des Intuitivismus.*

[46] "Pensamento participativo": v. nota 29.

[47] "Essencialmente necessário": *prinzipiell;* v. nota 4.

[48] "Essencial e fundamental": *prinzipiell*: v. nota 4.

[49] "Confissão": no sentido de um relato a si mesmo sobre a própria vida. V. Bakhtin, *Art and Answerability*, pp. 143-149.

[50] O ato da empatia: para uma análise crítica da empatia, v. Bakhtin *Art and Answerability*, pp. 61ss. Criar empatia, de acordo com Bakhtin, é um ato necessário mas insuficiente da contemplação estética como um todo.

No presente texto Bakhtin usa um sinônimo para *empathizing*, *vzhivanie*, equivalente ao alemão *Sich-Einleben*.

[51] "Transgrediente": v. Bakhtin, *Art and Answerability*, nota 11 (p. 233).

[52] "Um sujeito situado do lado de fora dos limites dessa vida": v. Bakhtin, *Art and Answerability*, p. 14 e nota 28.

[53] * Bakhtin refere-se às reflexões de Schopenhauer sobre a percepção da música no terceiro livro da sua obra *The World as Will and Representation*, e também o capítulo 39 ("On the Metaphysics of Music") nos suplementos do terceiro livro. [Para uma comparação entre a estética de Schopenhauer e a teoria da empatia na arte de Th. Lipp, v. O. Schuster em *Archiv für Geschichte der Philosophie* 25 (1912): 104-116. Sobre a abordagem de Schopenhauer sobre a música e a contemplação estética, v. Ulrich Pothast, *Die eigentlich metaphisische Tätigkeit* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1982), pp. 98-107 e 48-51, 88, 250-255; e também Julian Young, *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer* (Dordrecht: M. Nijhoff, 1987), cap. 7 (na consciência estética nós nos "perdemos" inteiramente no objeto da percepção de maneira que não somos mais capazes de separar o observador da percepção).]

[54] S. G. Bocharov gentilmente me informou que os esforços de desenvolver uma leitura coerente dessa passagem rendeu o seguinte resultado inconclusivo (variantes possíveis estão entre colchetes): "*Velikii simvol aktivnosti,* niskhozhdeni [samootdanie?] Khristovo – *v prichastii, v* raspredelenii [?] *ploti i krovi* ego *preterpevaia permanentnuiu* [*permanentno?*] *smert', zhiv* [*zhivo?*] *i deistvenen* [*deistvenno?*] *v mire sobytii, ego ne-sushchestvovaniem v mire my zhivy* i prichastny [prichastiem?] emu, ukrepliaemy." Palavras em itálico parecem ser menos incertas do que as outras.

[55] "Eventicidade": na medida em que o Ser é um evento em processo; v. nota1.

[56] Comparada ao texto russo publicado em 1986, esta é uma nova leitura das primeiras 5 linhas da p.95 daquela edição. Gostaria de expressar meu agradecimento a S. G. Bocharov por tornar essa nova leitura disponível para a tradução em inglês.

[57] "Essencial e fundamental": *prinzipiell;* v. nota 4.

[58] "Pensar participativamente": a nota de rodapé fornece uma definição de "pensamento participativo (não-indiferente, engajado)"; v. nota 29.

[59] * Essa caracterização crítica do neo-kantismo é excepcionalmente apropriada. Deveria ser suficiente relembrar a direção desenvolvida pelo pensamento de Ernst Cassirer mais e mais claramente. [Cf. os comentários altamente críticos sobre neo-kantismo de Shpet, em seu *Appearance and Sense*, pp. 13, 123-124.]

[60] "Filosofia primeira": v. nota 27.

[61] "Defeitos e lacunas" por *nedostatki i nedochëty* (*nedochëty* implica uma falha num procedimento ou execução requeridos). Esta frase qualificadora foi omitida na edição de 1986; sou grato a S. G. Bocharov por torná-la disponível para essa tradução.

[62] "Consciência participativa": uma consciência engajada, não-indiferente; v. nota 29.

[63] ["substituições ilegítimas? faltas?] (*podmeny? nedochëty?*): uma palavra é ilegível aqui, as palavras sugeridas são pura conjectura. "Incongruências" por *nesoobraznosti*: a palavra russa é realmente mais negativa (cf. alemão *Ungereimtheiten*).

[64] "Teosofia", "antroposofia": para introduções breves, v. a *New Catholic Encyclopedia*, 15 vols. (New York: McGraw-Hill, 1967), vols. 1 e 14. V. também "Anthroposophie", "Mystic, mystisch" e "Okkultismus", em *Historisches Wörterburch der Philosophie* e "Anthroposophie" e "Theosophie" em *Die Religion in Geschichte und Gegenwart.*

[65] O trecho que vai de "No presente contexto" ao fim do parágrafo foi suprimido na edição de 1986. Novamente, quero agradecer S. G. Bocharov por torná-lo disponível para esta tradução. Como um exemplo de uma crítica extensa ao materialismo histórico na Rússia, v. P. I. Novgorodtsev, *Ob obshchestvennom ideale*, parte 1 (4ª ed., Berlin: Slovo, 1922), cap. 2. V. também os comentários críticos de Hermann Cohen sobre a "visão materialista da história", em seu *Ethik des reinen Willens*, 3ª ed. (Berlin: B. Cassirer, 1922), pp. 39s, 315.

[66] "Ser-evento da vida": o ser da vida enquanto este ser é um evento em processo; v. nota 1.

[67] "Essencialmente e fundamentalmente": *prinzipiell;* v. nota 4.

[68] "Altruísmo", "a ética de Cohen": para uma orientação histórica sobre altruísmo, v. "Altruismus", em *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1, cols. 200-201. Para uma útil exposição da ética de Hermann Cohen, v. Walter Kinkel, *Hermann Cohen: Eine Einführung in sein Werk* (Stuttgart: Strecker und Schröder, 1924), pp. 164-245. V. também o estudo histórico e sistemático de Eggert Winter sobre a concepção de ética de Cohen: *Ethik und Rechtswissenschaft* (Berlin: Duncker und Humblot, 1980).

[69] "Ética do conteúdo e ética formal": Bakhtin usa aqui os equivalentes russos das expressões alemãs *materiale* e *formale Ethik*; eu uso uma alternativa da primeira – ética do conteúdo (isto é, matéria em contraste com forma). Sobre o contraste entre "material" e "forma" na ética de Kant, v., por exemplo, *A Commentary*, de Beck, pp. 96, 134. Geralmente, uma ética da "forma" especifica os motivos da conduta, enquanto uma ética "material" especifica o conteúdo objetivo de uma ação ou os seus fins.

[70] "Fundamental e essencial": *prinzipiell*; v. nota 4.

[71] "Universal": *obshchii*, como o alemão *allgemein*, isto é, "aplicável a todos", como Bakhtin diz na sentença precedente. Alternativas: "comum a todos" (pertinente igualmente a todos em questão) ou "geral" (pertinente a todas as pessoas que uma categoria).

[72] "Inadequação de pensamento": próximo do russo *ne-do-myslie* seria "fracasso em alcançar o nível de pensamento no pleno sentido da palavra".

[73] "Volição livre": uma versão de *vole-iz-volenie* (*não* o familiar *vole-iz-iavlenie*, "uma expressão da vontade", como o alemão *Willensäußerung*). *Vole-iz-volenie* aproxima-se mais do latim *liberum voluntatis arbitrium* (livre escolha da vontade). Chr. Wolff traduziu *arbitrium* para o alemão como *Willkür* (a completa liberdade de escolha da vontade); Kant usou *Willkür* no sentido do poder de agir ou omitir o ato como se queira. Cf. latim *liberum arbitrium*, liberdade de ação, o poder de decidir como se queira (*ad arbitrium*).

[74] "Fundamentalmente e essencialmente": *prinzipiell*; v. nota 4.

[75] * É característico que a conduta ética seja motivada, como no Evangelho, pelo amor pessoal daquele que dá os mandamentos: "Se me amais, guardareis meus mandamentos" (João, 14:15).

[76] "Universalidade": como o alemão *Allgemeinheit* (generalidade); v. nota 71.

[77] Há 3 palavras ilegíveis desse trecho na edição de 1986. S. G. Bocharov forneceu a seguinte nova leitura: "Gde obychno proiskhodit sniatie[?] vsekh printsipov i privnesenie..." Alternativas possíveis para a palavra lida como *sniatie* são *smena, otmena.*

[78] "Conteúdo do material": v. nota 69.

[79] "Compellentness": *nudítel'nost'.* Essa palavra poderia também ser traduzida como "compellingness". Escolhi "compellentnes" para conservar alguma coisa da estranheza da palavra *nudítel'nost'* em russo moderno (em contraste com o familiar *pri-nudítel'nost'*, compulsoriedade, ser necessário por força). E. V. Volkova, *Estetika M. M. Bakhtina* [A estética de M. M. Bakhtin] (Moscou: Znanie, 1990), p. 14, assinala que o termo "compellent" ou "compelling" (*nudítel'no*) denota um dever ou obrigação de uma convicção interior do indivíduo, em oposição à obrigação imposta ou forçada (expressa por *pri-nudítel'no*).

[80] "Categoricidade": incondicionalidade.

[81] "Imperativo categórico": um imperativo incondicional (em oposição a um imperativo condicional ou "hipotético"). Sobre o "imperativo categórico" de Kant, v. H. J. Paton, *The Categorical Imperative* (Chicago: University of Chicago Press, 1948), pp. 113ss., 129ss.

[82] "Não contingente" ou não fortuito, não um fato do acaso.

[83] "Universalidade": v. nota 71.

[84] Novamente, Bocharov fornece uma releitura das linhas 8 a 11 (até o ponto) da p. 101 da edição de 1986: em vez de *spravedlivosti*, lê-se *opravdannosti*, e o resto da sentença agora é "i imenno v etoi svoei teoreticheskoi opravdannosti lezhit zakonnost' [?] kategoricheskogo imperativa kak obshchego i obshche-znachimogo".

"Justificação teórica": literalmente, "justificidade" (qualidade de ser justificado teoricamente).

[85] "Aja apenas segundo a máxima que você possa ao mesmo tempo desejar que se torne uma lei universal"; "Aja como se a máxima de sua ação fosse se tornar pela sua vontade uma Lei Universal da Natureza"; "Então aja de modo que sua vontade possa se ver ao mesmo tempo como fazendo uma lei universal através de sua máxima". Citado em Paton, *The Categorical Imperative*, p. 129. Uma "máxima" é um princípio realmente funcional na nossa ação, isto é, a fundação real do nosso ato.

[86] "Em comunhão com": atualizando-o em um ato histórico ou realização de cognição e assim de reconhecimento; v. nota 2.

[87] "Filosofia da cultura": *Kulturphilosophie* como usado nas classificações históricas alemãs das filosofias. Caracteriza o todo de uma filosofia, e não um ramo da filosofia. Por exemplo, a filosofia de Rickert como um todo pode ser caracterizada como uma filosofia da cultura humana em sua totalidade. V. também Bakhtin, *Art and Answerability*, nota 141 (p. 249).

[88] "A verdade única" [*pravda*]: Bakhtin usa duas palavras para denotar "verdade": *pravda* (derivada de "direito", "just" ou "verdadeiro para") e *istina* (derivado de "é"). Note-se que nessa sentença ele já marca o sentido específico da verdade como *pravda*: "a verdade *única tanto* do fato *como* do sentido em sua *unidade concreta*". Ele esclarece o contraste entre *pravda* e *istina* mais adiante no texto. Com relação a isso, cf. as distinções de Martin Heidegger no começo de sua conferência sobre metafísica: *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1975), pp. 24ss.

[89] "Hipotético": condicional.

[90] "Psicologismo": v. referências na nota 40.

[91] "Algo-a-ser-alcançado" (alemão *Aufgegebenheit, Aufgegebenes*): dado como uma tarefa-ainda-a-ser-completada; v. nota 38.

[92] "Elementar e cega": "cega" é literalmente "escura", e "elementar" pode ter a conotação de "anárquico". Cf. alemão *elementar und dunkel.*

[93] "Evento em processo" [*ongoing event*]: o evento em processo de ser completado.

[94] "Como algo dado e como algo-a-ser-alcançado": *gegeben/aufgegeben – dany i zadany* (Alemão *gegeben/aufgegeben*), isto é, *ambos* estão presentes ao mesmo tempo, conjuntamente; v. nota 38.

[95] "Palpável-expressivo": "palpável" (*nagliadno*) como um equivalente do alemão *anschaulich*.

[96] "Fundamentalmente e essencialmente": *prinzipiell*; v. nota 4.

[97] Note-se que Bakhtin propõe expressamente uma descrição fenomenológica.

[98] "Participativamente": v. nota 29.

[99] Sobre o conceito de "mundo", v. L. Landgrebe, "The World as a Phenomenological Problem", *Philosophy and Phenomenological Research 1* (1940-1941): 38-58; J. J. Kockelmans, *The World in Science and Philosophy* (Milwaukee: Bruce, 1969), pp. 55-72; J. N. Mohanty, "Thoughts on the Concept of 'World'", em *Essays in Memory of Aron Gurwitsch,* ed. Lester Embree (Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1984), pp. 241-247; Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*. ed. rev. (DeKalb: Northern Illinois University Press, 1989), pp. 47-68; e R. Bernet, "Husserl's Concept of the World", em *Crises in Continental Philosophy*, ed. A. B. Dallery e C. E. Scott com P. H. Roberts (Albany: State University of New York Press, 1990), pp. 3-21.

[100] "Em conjunção com um outro dado": "alguma coisa dada" no sentido de estar "totalmente presente-à-mão" (*vorhanden*) e "alguma coisa dada como uma tarefa" (*aufgegeben*). O ponto a notar aqui é ambos os "dados" estão presentes em conjunção, inseparavelmente.

[101] "Palpável (intuível)": uma versão do equivalente russo ao alemão *anschaulich.*

[102] "Valorativo": que expressa valor, dirigido pelo ou relacionado com o valor. Cf. o alemão *werthaft*.

[103] Para uma boa exposição da teoria dos valores de Rickert, v. W. H. Werkmeister, *Historical Spectrum of Value Theories*, 2 vols. (Lincoln, Neb.: Johnsen Publishing Company, 1970), vol. 1, cap. 9.

[104] V. Rickert, *Der Gegenstand*, pp. 193-195: "Existem *objetos* reais que, como se diz, *possuem* valor. Uma obra de arte, por exemplo, é uma realidade-objeto dessa espécie. Mas o valor que ela possui, ou o valor que se atribui a ela, é claramente não-idêntico à sua realidade: tudo que é real sobre ela (tela, tintas, etc.) não pertence ao valor que ela possui. Chamaremos, então, as realidades-objetos vinculadas com valores, de *bens* [*Güter*], para diferenciá-las dos valores atribuídos a eles. Além disso, os valores devem também ser estritamente separados, pelos menos conceitualmente, dos atos psíquicos de avaliação realizados por um sujeito real, e de fato de qualquer avaliação real. É certamente verdadeiro que para nós os valores estão sempre associados com avaliações reais ou que nós podemos *encontrar* valores apenas em bens reais. Mas desde que os valores estão associados *com* as realidades, eles não são o mesmo que as avaliações reais ou os bens reais."

[105] "Filosofia da cultura": *Kulturphilosophie*; v. nota 87.

[106] O que se segue abaixo é uma explicação da moderna *Kulturphilosophie.*

[107] Thomas Hobbes, *Leviathan,* caps. 17 e 18.

[108] V. nota 88.

[109] "Fundamental e essencial": *prinzipiell*, de princípios; v. nota 4.

[110] "Eu, também, *existo*... no todo": *et ego sum* – Eu *sou*, e portanto... Isto é, eu mesmo existo (no sentido enfático do verbo) também – junto com todos os outros.

[111] "*Meu não-álibi no Ser"*: a formulação de Bakhtin pode ser explicada assim: eu não posso ser aliviado da responsabilidade pela execução de um ato por um *álibi*, isto é, afirmando ter estado *em outro lugar* e não no lugar da execução.

[112] "Venha a saber e conhecer": *uznavat'/poznavat'.* A diferença está entre conhecer alguma coisa (identificando-a) e chegar a uma plena cognição dela. Cf. o alemão *kennen/erkennen*.

[113] "Eu o universalizo": ou, alternativamente, eu o generalizo. V. nota 71.

[114] "Insubstituibilidade": não há um substituto para ela, não se pode substituí-la por uma outra

ação.

[115] "Ator": executor, agente.

[116] O que se segue abaixo apresenta os modos pelos quais minha passividade e minha auto-atividade manifestam-se de uma foram distinta mas individida. Os números foram acrescentados pelo tradutor.

[117] "*Devo* realizar": a palavra russa para "devo" (*dolzhen*) tem a mesma raiz de "o dever" (*dolzhenstvovanie*).

[118] V. nota 10.

[119] "Meu próximo" [*moi blizhnii*]: a palavra russa aqui se relaciona ao "próximo" do Novo Testamento, como em "ama o teu próximo".

[120] "Obrigatoriamente único": único como dever-ser.

[121] "Possibilidade contingente": possibilidade fortuita ou casual.

[122] "Universal": geral; v. nota 71.

[123] "Dado e projetado": como algo dado (totalmente à mão) *e* (simultaneamente) dado como algo ainda a ser determinado.

[124] "Obrigatória": dever-ser

[125] "Eu participativo": um sujeito que participa de um modo engajado, interessado; v. nota 29.

[126] "Uma consciência destacada (não-participante)": uma consciência impessoal, não-engajada.

[127] "Fundamentalmente e essencialmente": *prinzipiell*; v. nota 4.

[128] "Meu íntimo": alguém muito próximo a mim, relacionado comigo (como um membro da família).

[129] *Znanie/uznanie*: de novo um jogo com conhecer ou conhecimento similar ao par alemão *kennen/erkennen*.

[130] *Pravda:* v. nota 88.

[131] O que Bakhtin tem em mente aqui são os altamente característicos motivos anti-platônicos e anti-cristãos em Nietzsche – os motivos de exaltar a "vida" como aparência e ilusão em oposição ao repudiado "mundo verdadeiro" do invisível e imutável ser espiritual. A última palavra de Nietzsche é precisamente essa ilusão de vida, conscientemente captada e aceita totalmente *como* ilusão. O conceito de "eterno retorno" opõe-se à moderna concepção européia de progresso. A "Vida" é absolutizada como uma ausência essencial e fundamental de significado que provoca, em si e por si, êxtase orgiástico; daí a imagem do deus grego das orgias – Dionísio. Na Rússia, o aspecto "dionisíaco" da doutrina de Nietzsche foi popularizada por Viacheslav Ivanov, embora Ivanov visivelmente reduza a orientação agressiva e a aspiração niilista de Nietzsche. [Sobre *Dionysiertum* na Alemanha, v. Martin Vogel, *Apollinisch und Dionysisch* (Regensburg: Gustav Bosse, 1966), pp. 247-280, esp. 259-261; R. Hinton Thomas, *Nietzsche in German Politics and Society 1890-1918* (Manchester: Manchester University Press, 1983).]

[132] A passagem que se segue a "o jogo sem freios da objetividade vazia" estava marcada como ilegível (["15 palavras ilegíveis"]) na edição russa de 1986 (p. 120). Mais tarde o texto foi decifrado, e graças à gentileza de Bocharov, pude incluí-lo nesta tradução. Em russo, a passagem decifrada é como se segue: "Sposobna lish' poteriat' visu nalichnuiu bezyskhodno-nuditel'nuiu deistvitel'nost, no sama pridaët lish' vozmozhnuiu tsennost' [?] beskonechnym vozmozhnostiam."

[133] "Mesmo um fato conhecido apenas teoricamente é, como um fato, uma possibilidade vazia. Mas o sentido total [1 palavra ilegível] de um julgamento consiste precisamente no fato de que ele usualmente não permanece um julgamento teórico, mas realmente entra em comunhão com o Ser único. Nesse contexto, qualquer abstração da participação real de alguém é muito difícil." [nota de Bakhtin].

No manuscrito de Bakhtin, o texto acima está interpolado entre parênteses depois de "todo o (possível) conhecimento teórico do mundo". Ele foi omitido na edição russa de 1986. Graças a Bocharov, estou incluindo-o na presente tradução em forma de nota de rodapé. Em russo, o trecho é este: "(dazhe fakt, tol'ko teoreticheski poznannyi, kak fakt est' pustaia vozmozhnost', no ves' smysl[?] suzhdeniia imenno v tom, chto ono obyknovenno ne ostaëtsia teoreticheskim suzhdeniem, a deistvitel'no priobshchaetsia edinstvennompu bytiiu, zdes' trudno vsiakoe otvlechenie ot svoei deistvitel'noi prichastnosti)."

134 "Amar [?] corporalidade [?]": O ser humano encarnado (carne e sangue).

135 Essa é uma nova leitura, fornecida por Bocharov, da sentença das primeiras duas linhas da publicação de 1986. Em russo: "i samo eto bol'shoe tseloe slozheno ne iz obshchikh, a konkretno-individual'nykh momentov."

136 Esta frase é a tradução de uma releitura fornecida por Bocharov: "i iznutri ego produkta, i s tochki zreniia avtora..."

137 V. a breve caracterização do "mapa do mundo" de Dante em Bakhtin, *Art and Answerability,* p. 208.

138 "Estado de civilização": nos termos de Spengler, "estado de civilização" é o estado que se segue ao fim de uma cultura viva, desenvolvida. Sobre a antítese *Kultur-Zivilisation* em alemão, v. *Europäische Schlüsselwörter*, vol. 3: *Kultur und Zivilisation* (Munich: Max Hueber, 1967), pp. 288-427 (Michael Pflaum), esp. pp. 338ss. (Highpoint of the Antithesis: Oswald Spengler).

139 Para réplicas russas ao Tolstoiísmo, v. P. I. Novgorodtsev, *Ob obshchestevennom ideale,* 5ª ed. (Berlin: Slovo, 1922), pp. 125-137; N. A. Berdiaev, "Dukhi russkoi revoliutsii", em *Iz glubiny* (Paris: YMCA-Press, 1967), pp. 95-102; I. A. Il'in, *O soprotivlenii zlu siloiu* (London, Canada: Zaria, 1975; reimpressão da edição de 1925 de Berlin com um suplemento de N. P. Poltoratskii).

140 Sobre Oswald Spengler (1880-1936), v. W. H. Dray, em *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, 527-530. Para uma réplica contemporânea, v. a coleção de artigos de S. L. Frank, F. A. Stepun, N. A. Berdiaev e Ia. M. Bukshpan: *Osval'd Shpengler i Zakat Evropy* (Moscou: Bereg, 1922). V. também o arigo de S. Averintsev sobre a "morfologia da cultura" em Spengler, em *Voprosy Literatury 1* (1968): 132-153.

141 "Conscientemente compreendida": pode se tornar um objeto de conhecimento pleno, algo conscientemente captado no todo.

142 "Participativa": v. nota 29.

143 "É um momento", etc.: "neobkhodimyi, no ne ischerpyvaiushchii moment moei deistvitel'noi dlia menia tsentral'nosti." Bocharov forneceu essa frase como uma leitura da passagem que permanecia indecifrada na publicado de 1986 (segunda linha da página 125).

144 "Intuível-palpável": "palpável" (*nagliadnyi*) como um equivalente do alemão *anschaulich* (o oposto de conceitual ou abstrato).

145 "Eterno": v. nota 37.

146 "*Esta* realidade de uma consciência e *esta* realidade de um livro" refere-se a "*este* pensamento único real" e "*este* livro real" do fim do parágrafo precedente.

147 V. nota precedente.

148 V. a discussão do tempo e do espaço de uma vida humana em Bakhtin, *Art and Answerability,* pp. 208-209.

149 "Relações-eventos": não apenas relações entre eventos, mas também relações que têm o caráter de devir (eventos em processo).

150 "Estrutura arquitetônica": em vez do latinismo *estrutura* Bakhtin usa o seu equivalente russo – *stroenie*, "estrutura" ou "construção". Note-se que a estrutura ou organização do mundo-evento é

caracterizada como “arquitetônica”, isto é, a estrutura do mundo-evento resulta da interrelação arquitetônica.

[151] Bakhtin parafraseia aqui um provérbio russo: “Ele é caro para mim [eu o amo] não porque ele é bom, mas ele é bom porque é caro para mim”.

[152] “Arquitetônica-evento”: a arquitetônica tem o caráter de um evento.

[153] Sobre “amor estético objetivo”, v. Bakhtin, *Art and Answerability,* pp. 81-83, 90.

[154] Sobre a correlação com a vida mortal, v. Bakhtin, *Art and Answerability,* pp. 101-112.

[155] Esta frase é uma tradução de uma nova leitura fornecida por Bocharov que difere da publicação de 1986 (linha 14, p. 131): “Unichtozhim moment zhizni smertnogo cheloveka...”

[156] * Cf. Salmo 90.10: “Os dias de nossos anos são sessenta e dez.”

[157] “Separação” – *Razluka*: “Dlia beregov otchinzny dal’noi...” (Escrito em 27 de novembro de 1830, em Boldino). No manuscrito o poema não tem título; ele foi publicado postumamente (em *Utrenniaia Zaria*, de V. A. Vladislavlev, 1841) sob o título “Separação”. O poema é em memória de Amalia Riznick, um dos amores de Pushkin em Odessa. Ela era a filha de uma banqueiro austríaco; sua mãe era italiana. Em maio de 1824, ela partiu de Odessa para a Itália e morreu de tuberculose em Gênova, em maio de 1825. V. a análise similar desse poema em Bakhtin, *Art and Answerability,* pp. 211-221. Nenhuma das análises pretende ser um tratamento exaustivo do todo artístico : ambas escolhem apenas aqueles momentos do conjunto que são pertinentes em cada contexto. Em *Art and Answerability*, Bakhtin quer mostrar com um exemplo específico como o ser humano concreto enquanto centro de valores funciona dentro de um todo artístico. O propósito da análise do presente volume é, como Bakhtin explica, dar uma idéia preliminar da possibilidade de uma arquitetônica concreta, governada pelo valor, a arquitetônica do mundo do ato realizado, por meio de uma análise (com um exemplo concreto) da arquitetônica do mundo da visão estética, uma vez que ele compartilha algumas características com o mundo da ação responsável.

[158] *Vne-nakhodimost’*: estar do lado de fora ou qualidade de estar situado do lado de fora dos limites de; v. nota 52.

[159] Não apenas o contexto espácio-temporal de sua vida, mas também o contexto de valores que sua vida constitui.

[160] “Concretizado como evento”: ele tem o caráter de um evento em processo. Cf. na próxima sentença “completado como um evento”.

[161] “Valorativamente consolida”: “consolida” por “dar corpo (consistência material) a”. Essa consolidação é governada por ou carregada com valores.

[162] Sobre “horizonte” e “ambiente”, v. Bakhtin, *Art and Answerability*, pp. 97-99.

[163] “Momentos-eventos”: aqueles momentos do contexto que têm o caráter de eventos em processo.

[164] “Significado-evento”: o significado do mundo da Itália como um evento em processo.

[165] Bocharov forneceu uma nova leitura dessa oração (p. 134 da edição de 1986): “no v etom tone ikh uzhe predvoskhishchaetsia...”

[166] “Momentos-eventos”: os momentos do Ser-evento, daí os próprios momentos terem o caráter de eventos.

[167] “A experiência da Itália como evento”, isto é: a experiência tem o caráter de um evento em processo.

[168] “Contexto-evento”: não exatamente contexto de eventos, mas um contexto que em si é um evento em processo.

[169] “Relação-evento”: uma relação que é um evento em processo.

[170] "Eternidade-evento": os eventos querem continuar como eventos independentemente de quaisquer determinações temporais.

[171] "Submeter um objeto ao plano valorativo do *outro*": v. Bakhtin, *Art and Answerability,* pp. 134, 189.

[172] "Tanto alguma coisa *dada* como alguma coisa *a-ser-realizada"*: v. nota 38.

[173] "Exclusão do eu": exclusão do *self*, auto-exclusão. A nova leitura fornecida por Bocharov é *sebia-iskliuchenie*.

[174] Claramente, Bakhtin não está satisfeito com a construção lógica do outro de Hermann Cohen em seu *Ethik des reinen Willens*, pp. 209-215 (na p. 213 Cohen propõe o Outro como um conceito que é mais preciso do que *Nebenmensch*). Para uma crítica russa contemporânea da ética de Cohen, v. Evgenii Trubetskoi, "Panmetodizm v etike" [Pan-Methodicalness in Ethics], *Voprosy Filosofii i Psikhologii* 20:2 (97) (Março-abril 1909): 121-164. V. também *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, de Cohen (Leipzig: Gustav Fock, 1919), cap. 8 (The Discovery of Man as Fellow-Man), e P. Probst, "Mitmensch", em *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5, cols. 1416-1419. Para uma orientação inicial sobre os problemas da relação entre eu e o outro (eu e vós), v.: os artigos de Michael Theunissen em *Historisches Wörterbuch der Philosophie* sobre "der Andere" (vol. 1), "Du" (vol. 2), "Ich-Du-Verhältnis" (vol. 4), e seu artigo sobre "Ich-Du-Verhältnis" em *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* vol. 3, e seu livro (traduzido por Christopher Macann) *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber* (Cambridge: MIT Press, 1984); J. Hinrichs, "Dialog, dialogisch", em *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* vol. 2; A. Halder/H. Vorgrimler, "Ich-Du-Beziehung", *Lexicon für Theologie und Kirche*, vol. 5. pp. 595-598; S. L. Frank, *The Unknowable,* trad. B. Jakim (Athens: Ohio University Press, 1983; o original russo, *Nepostizhimoe,* apareceu em 1939), cap. 6 (Transcending Outward: The "I-Thou" Relation).